INVESTIGACIÓN
OBRE LA VIDA DE JESU

ALBERT SCHWEITZER



EDICEP C B

CLÁSICOS DE LA CIENCIA BÍBLICA

IV**

INVESTIGACIÓN SOBRE LA VIDA DE JESÚS

ALBERT SCHWEITZER

Director: L. ALONSO SCHÖKEL

Edición publicada en 2002

EDICEP C.B.

COLECCIÓN CLÁSICOS DE LA CIENCIA BÍBLICA Nº 4**

Título original: **GESCHICHTE DER LEBEN JESU FORSCHUNG**

Traducido por: Juan Miguel Díaz Rodelas

PRINTED IN SPAIN

I.S.B.N.: 84-7050-685-4 Obra completa

I.S.B.N.: 84-7050-682-X Segunda parte

Depósito Legal: V-2859-1990

Almirante Cadarso, 11 - 46005 VALENCIA **(España)**

Tfno.: (34) 96 395 20 45 - 96 395 72 93

Fax: (34) 96 395 22 97

E-mail: edicep@nexo.net • www.edicep.com

IMPRIME: GUADA Litografía S.L. VALENCIA (España)

ÍNDICE

Primera Parte

Segunda Parte

XVIII

LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA VIDA DE JESÚS EN EL CAMBIO DEL SIGLO

LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA VIDA DE JESÚS EN EL CAMBIO DEL SIGLO

Oskar Holtzmann, *Das Leben Jesu* (La vida de Jesús. Tubinga 1901)

— *Das Messianitatsbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung* (La conciencia mesiánica de Jesús y su refutación más reciente. conferencia contra las posiciones de Wrede, editada en 1902)

— *Wai Jesus Ekstatiker?* Tubinga 1903)

Paul Wilhelm Schmidt, *Die Geschichte Jesu* (La historia de Jesús. Friburgo 1899)

— *Die Geschichte Jesu Erlautert. Mit drei Karten von Professor Kurrer* (La historia de Jesús interpretada. Con tres mapas del Profesor Kurrer de Zurich. Tubinga 1904).

Otto Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung* (Problemas capitales en la investigación sobre la vida de Jesus. Tubinga 1902, ^{2}1906)

— *Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart* (La persona de Jesus, tema discutido en la actualidad. Leipzig 1906, conferencia)

Hermann Freiherr von Soden, *Die Wichtigsten Fragen im Leben Jesu* (Las cuestiones mas importantes en la vida de Jesus. Berlin 1904, lecciones de un curso de vacaciones)

Gustav Frenssen, *Hilligenlei* (Berlín 1905), pp 462-593 «Die Handschrift».

Otto Pfleiderer, *Das Urchristentum. seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben* (El cristianismo primitivo. sus escritos y doctrinas descritos en su contexto histórico. ^{2}1902)

— *Die Entstehung des Christentums* (El nacimiento del cristianismo. Munich 1905)

Albert Kalthoff, *Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie* (El problema de Cristo. Líneas básicas para una teología social. Leipzig 1902)

— *Die Entstehung des Christentums. Neue Beitrage zum Christusproblem* (El nacimiento del cristianismo. Nuevas contribuciones al problema de Cristo. Leipzig 1904)

Eduard von Hartmann, *Das Christentum des Neuen Testaments* (Sachsa im Harz 1905, segunda edición revisada de las Briefe uber die christliche Religion)

De Jonge, *Jeschuah. Der klassische judische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthullung des judischen Jesus-bildes* (Jeschuah. El hombre clásico judío. destrucción de la imagen eclesial de Jesús y descubrimiento de la judía. *Berlín 1904)*

Moritz Friedlander, *Die religiosen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (Los movimientos religiosos dentro del judaísmo *en tiempos de Jesús.* Berlin 1905)

Wolfgang Kirchbach, *Was lehrte Jesus? Zwei Urevangelien* (¿Que enseñó Jesús? Dos evangelios primigenios. Berlin 1897, ^{2}1902, *edición muy ampliada y mejorada)*

Albert Dulk, *Der Irrgang des Lebens Jesu. In geschichtlicher Auffassung dargestellt* (El laberinto de la vida de Jesús. Exposicion histórica. primera parte. 1884, segunda parte, 1885)

Ernest Bosc, *La vie ésotérique de Jésus de Nazareth et les origines orientales du Christianisme* (La vida esotérica de Jesus de Nazareth y los orígenes orientales del cristianismo. Paris 1902)

Emil Rasmussen, *Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie* (Jesus. estudio psicopatológico comparado. Leipzig 1905)

Paul de Régla, *Jesus von Nazareth* (Jesús de Nazaret. Traducción alemana de A. Just. Leipzig 1894)

Hermann Werner, *Die psychische Gesundheit Jesu* (La salud psíquica de Jesús. Grosslichterfelde/Berlin 1908)

Una visión panorámica amplia, aunque no completa, sobre las *Vidas de Jesús* puede encontrarse en la revista *Theologische Jahresbericht*, que aparece desde 1881. En este capítulo trataremos las obras aparecidas hasta 1906, más o menos.

La *Vida de Jesús* ideal de finales del s. XIX fue la que no escribió Heinrich Julius Holtzmann. Dicha *Vida* se obtiene leyendo complementariamente el *Comentario a los Sinópticos* y la *Teología del Nuevo testamento* de dicho autor [1]. El carácter ideal de la misma lo determina el hecho de que no fuera escrita, sino que existiera únicamente en la mente del lector; por otra parte, en su composición, que sólo tendrá el carácter de esbozo general, la fantasía del propio lector juega un papel importantísimo. Holtzmann ofrece un esquema general de la actividad pública de Jesús, elabora críticamente los diferentes detalles y expone ampliamente la doctrina de Jesús. Presenta, por consiguiente, un plan bien acabado y un material bien preparado para realizar dicho plan. Con los instrumentos que Holtzmann pone en su mano, cualquier lector es capaz de construir el edificio a su gusto y bajo su propia responsabilidad. El autor no ofrece el cemento y la cal; cada uno debe ver cómo combinar mejor la doctrina y la vida de Jesús así como los detalles de cada uno de esos apartados separadamente.

Recuérdese que también Weisse, el otro fundador de la hipótesis sobre el carácter primigenio de Marcos, había renunciado a escribir una vida de Jesús porque le parecía muy difícil, más aún, imposible incluir los distintos detalles en un plan general. En esta modestia se sitúa precisamente la grandeza tanto de Weisse como de Holtzmann. De este modo, la hipótesis de Marcos termina en el mismo punto en que había comenzado, es decir, en un cierto escepticismo histórico [2].

---

[1] H.J. Holtzmann, *Handkommentar. Die Synoptiker* ([1]1889; [3]1901); *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (1896).

[2] Hasta la fecha, los estudios sobre la *Vida de Jesús* realizados por autores católicos se han visto libres de cualquier forma de escepticismo; ello se debe a que han quedado anclados en una perspectiva anterior a Strauss y no se atreven a llevar el análisis histórico-crítico hasta sus últimas consecuencias, ni en la cuestión de los milagros ni en la cuestión joánica. Lógicamente también renuncian a aceptar y explicar los grandes problemas históricos. De las *Vidas de Jesús* de autores católicos alemanes, vale la pena mencionar las siguientes: Joh. Nep. Sepp, *Das Leben Jesu Christi*. 7 vol. (Rastibona 1843-1846; [2]1853-1862). Peter Schegg, *Sechs Bücher des Lebens Jesu* (Friburgo 1874-1875). Joseph Grimm, *Das Leben Jesu*. 6 vol. (Würzburgo [2]1890-1903). Richard von Kralik, *Jesu leben und Werk* (Kempten/Nürenberg 1904). W. Capitaine, *Jesus von Nazareth* (Rastibona 1905). La obra *Christus* de Hermann Schell es una prueba evidente de los límites tan estrechos en que debe moverse la investigación sobre la *Vida de Jesús* en campo católico, incluso cuando se toman en serio los problemas (Maguncia 1903). Tras leer las 42 preguntas planteadas en la introdución, uno pensaría que el autor ha tomado conciencia del alcance de todos los problemas históricos que rodean la vida de Jesús y que pretende dar respuesta a los mismos. Pero de hecho no lo hace, asumiendo cada vez más claramente el papel del apologista que no se atreve a plantear con decisión ni el tema de los milagros ni la cuestión joánica; más bien, valiéndose de títulos ingeniosos, Schell flanquea las dificultades, ayudando además al lector a que adopte esa misma actitud. El único resultado de semejante actitud es que su *Vida de Jesús* se convierta en una simple explicación de las 89 ilustraciones que adornan el libro y dificultan su lectura. En Francia, la *Vida de*

Los oficiales no se dejan intimidar por el ambiente reinante en el cuartel general. Actúan. Es su derecho y ahí reside precisamente la importancia de su labor. Intentan tomar posiciones a pesar de las dificultades y, al fracasar en dicho intento, aportan la prueba objetiva de que las orientaciones elaboradas por el Estado Mayor resultan impracticables, percatándose además de las razones de ese hecho y señalando los elementos que se deben tener en cuenta al dilucidar la nueva táctica a adoptar.

A Oskar Holtzmann corresponde el mérito, extraordinario en su género, de haber escrito una *Vida de Jesús* estrictamente científica y frustrada, no obstante, a priori[3]. Este autor tiene plena confianza en el plan de Marcos y considera que su misión consiste en introducir en ese esquema todas las frases de Jesús; de ese modo se podrá mostrar «qué elementos pueden corresponder a cada uno de los momentos de la predicación de Jesús y cuales no». Su metodología consiste en dejar libertad de movimiento a la fuerza magnética de ciertos pasajes decisivos del texto de Marcos para lograr así que otros pasajes similares se desgajen automáticamente de su contexto natural y se agrupen en torno a los textos fundamentales

Pongamos un ejemplo: la discusión con los escribas de Jerusalén sobre la capacidad satánica para realizar milagros (Mc 3,22-30) debe corresponder temporal y objetivamente al mismo período reflejado en Mc 7; este último pe-

---

Jesús de Renan dio ocasión para que se escribiera toda una serie de *Vidas de Jesús,* entre las que habría que citar las siguientes. Louis Veillot, *La vie de nôtre Seigneur Jésus-Christ* (París 1864; tradución alemana de Waldeyer, Colonia/Neuss 1864) H Wallon, *Vie de notre Seigneur Jésus-Christ* (París 1865) fue muy bien aceptada, en 1895 de hecho fue traducida al alemán. Ese mismo año aparecieron una nueva edición de la obra de Katharina Emmerich, la edición económica de la tradución de la *Vida de Jesús* de Renan y la 8ª edición de la de *Leben Jesu fur das deutsche Volk* de Strauss En la aprobación eclesiástica de la obra de Didon, impresa como introdución a la misma, se lee lo siguiente «A pesar de que el autor habla a veces el lenguaje de sus adversarios, uno se percata inmediatamente de que lo hace para atacarlos en su propio terreno, este objeto lo logra sobre todo cuando invoca los argumentos positivos de la historia contra las impías teorías tomadas a priori» La obra está escrita, en su conjunto, con suma habilidad, aunque sin la menor concesión a los problemas históricos Mencionemos, sólo de pasada, la desconsoladora y poco ingeniosa *Vida de Jesús* de Monseñor Le Camus En la recensión que H J Holtzmann dedica a la 1ª edición de mi *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* en *Deustsche Literatur Zeitung* 38 (1906) 2359, el recencionista echa de menos la referencia a esta obra de Le Camus, con lo que parece atribuirle cierto interés científico León XIII dedica grandes alabanzas a la misma en la carta que abre la edición Aparecida por 1a vez en 1877, la 6ª edición ha sido publicada en 1907 El modernista Alfred Loisy, *Le quatrième évangile* (París 1903) percibe claramente los problemas referentes al Cuarto Evangelio y niega la existencia de una tradición joánica Lo que supone esta conclusión en el campo católico puede deducirse del escándalo suscitado por la publicidad de la citada obra, que además fue condenada expresamente Del mismo autor puede verse *L'Evangile et l'Eglise,* cuya traducción alemana apareció en Munich en 1904 y en la que el autor hace valer puntos de vista históricos muy pertinentes contra la obra *Das Wesen des Christentums* de Harnack.

[3] Oskar Holtzmann, profesor de teología en Giessen, nació en Stuttgart en 1859. Un bosquejo de su interpretación de la vida de Jesús lo ofrece el mismo autor en su obra *Christus* (Leipzig 1907) Como ejemplo clásico de la interpretación liberal típicamente inglesa de la vida de Jesús, mencionemos la obra de T Seeley, *Ecce Homo* (Londres [1]1866, traducción alemana, 1867); la última edición de esta obra apareció en Londres en 1907, con un prólogo de Oliver Lodge. Al inglés se tradujeron toda una serie de *Vidas de Jesús* de la corriente liberal alemana Los honores de la traducción se les concedieron en primer término a las obras de carácter más divulgativo

ríodo está dominado todo él por una serie de disputas sobre prescripciones humanas; dichas disputas llegan a tal punto que Jesús «se ve obligado a huir». A la misma época de Mc 7 es atraído magnéticamente el lamento sobre Corazaín, Betsaida y Cafarnaún (Mt 11,21-24), un texto que figura ahora en el discurso de alabanza sobre el Bautista y que, según ello, habría sido pronunciado en la época del envío de los discípulos; la función de tal lamento sería la de «expresar con claridad el estado de ánimo en que se encontraba Jesús al verse obligado a abandonar los lugares en que se había desarrollado su actividad hasta entonces». La frase de Mc 7,6, en la que se afirma que no se debe dar lo santo a los perros ni arrojar las perlas ante los cerdos, no pertenece al Sermón de la Montaña sino que se sitúa en la época en que Jesús prohíbe a los discípulos en Cesarea de Filipo dar a conocer al pueblo el secreto de su mesianidad. La maldición de la higuera según la cual ésta no daría más fruto a su amo, un pobre hombre tal vez, encaja muy bien con la afirmación «pobres tendréis siempre con vosotros», pronunciada precisamente la noche antes con motivo de la unción con los perfumes. La razón del desplazamiento de este texto nos la ofrece el hecho de que Jesús, «precisamente en el momento en que se dirige con plena conciencia hacia la muerte, se da cuenta al mismo tiempo del valor de la misma»; por ello se enfrenta con un simple «no importa» al hecho «de que por su causa se pueda privar a los pobres de algo por una vez» [4]. Holtzmann realiza toda esta serie de desplazamientos creando nuevos contextos; al hacerlo, violenta el texto tanto intrínseca como extrínsecamente.

Otra de las ventajas del trabajo de Oskar Holtzmann es haber mostrado claramente que para convertir la moderna hipótesis sobre Marcos en una *Vida de Jesús* son necesarios numerosos conocimientos que van más allá del texto. Entre ellos se sitúa la afirmación de que las discusiones sobre los preceptos de pureza ritual en Mc 7 hicieron que la población pudiera «escoger entre la nueva y la antigua religión». Por ello no es de extrañar que la gente «se alejara de Jesús».

Pero, ¿dónde se nos dice que la problemática se refería a la antigua y a la nueva religión? La actitud de los discípulos ante la muerte de Jesús y los discursos de Pedro en Hechos de los Apóstoles demuestra que ellos no entendieron así aquellas disputas. ¿Dónde se afirma que la gente se apartara de Jesús? Mc 7,17 y 24 dicen únicamente que Jesús dejó al pueblo y, cuando Jesús regresa del «destierro» al que Holtzmann lo obliga, se halla presente la misma multitud (Mc 7,33).

---

4 Esta reflexión le hace recordar a uno involuntariamente las antiguas *Vidas de Jesús* racionalistas, que dedicaban grandes párrafos a explicar que, al sacrificar los cerdos por curar a un endemoniado, Jesús había causado un prejuicio a las bravas gentes de Genesaret. Por otra parte, en esta modernísima *Vida de Jesús* aparecen otros muchos elementos típicos del primer racionalismo, lo cual se explica perfectamente, dada la violenta interpretación de los detalles que caracterizan a ambas tendencias. Para Oskar Holtzmann, la higuera seca tendría también un sentido simbólico: «Dios ha garantizado a Jesús que, incluso en la gran obra de su vida, su fe no quedaría avergonzada».

Oskar Holtzmann afirma que no sabe quiénes acompañaron a Jesús hacia el Norte; por ello pretende suponer que, además de los Doce, también otras personas compartieron ese destierro. Pero los evangelistas afirman que sólo fueron con él los μαθηταί, es decir, los Doce. La necesidad de este conocimiento que va más allá del texto se clarifica enseguida.

Inmediatamente después de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, Jesús llama a la «multitud» (Mc 8,34) y le habla de los sufrimientos y de la necesidad de seguirlo con la cruz. Ahora bien, esta «multitud» tiene que ser «todo el grupo de los que acompañan a Jesús», al cual pertenecían «no sólo los doce hombres que habían sido enviados anteriormente por Jesús, sino muchísimos más». Es decir, ese conocimiento que va más allá del texto lo exige una dificultad del mismo texto.

Pero, ¿cómo es posible que los que lo acompañaron en su destierro es decir, los que habían quedado de la «multitud», sean también una multitud es decir, la «multitud» de antes? ¿No sería mejor confesar que no sabemos cómo explicar que ahora, en tierra de gentiles, aparezca como surgida de la tierra una multitud junto a Jesús, que lo rodee hasta Mc 9,30 y que vuelva a desaparecer también de forma misteriosa con el fin de que el Señor pueda emprender su camino a Galilea y a Jerusalén acompañado únicamente por los Doce?

Oskar Holtzmann sabe además que Pedro precisó de una dosis enorme de valentía para confesar la mesianidad de Jesús, pues la imagen de un «prófugo que iba de acá para allá en tierra de gentiles rodeado de un pequeño grupo de seguidores» no encaja demasiado bien «con la idea que se tenía normalmente sobre la venida del Mesías». También tiene noticias de que en el momento de la confesión de Pedro «el cristianismo era ya una realidad acabada» pues en ese momento «comenzó a existir una comunidad separada del judaísmo, congregada en torno a un nuevo ideal». Esa «comunidad» volverá a aparecer muchas veces en la obra de Oskar Holtzmann. Y sin embargo, los relatos no dicen ni una sola palabra de ella: sólo hablan de los Doce y del pueblo.

Los conocimientos de Holtzmann llegan incluso a las conversaciones que no aparecen en los Evangelios. Según él, tras la escena de Cesarea de Filipo, los discípulos estaban preocupados por dos cuestiones: «¿Cómo sabe Jesús que él es el Mesías?» y «¿Cuál será el destino inmediato de ese Mesías?» El Señor respondió a ambos interrogantes: les habló de su bautismo y, «sin duda, en relación directa con él», les habría relatado la tentación en el desierto, durante la cual se habría trazado el camino que iba a seguir como mesías.

Oskar Holtzmann sabe que la transfiguración no es más que «la descripción de la vivencia interior de los discípulos durante la confesión de Pedro».

Pero, ¿cómo se le ocurrió a Marcos datar expresamente aquella escena y situarla (Mc 9,2) 6 días después del discurso de Jesús sobre el seguimiento con la cruz? Cuando la moderna hipótesis de Marcos precisa ordenar los hechos, no hay fechas que valgan. Incluso la noticia de Lucas en el sentido de que la transfiguración tuvo lugar 8 días después del discurso sobre el seguimiento a Jesús

con la cruz es eliminada mediante la siguiente observación: «Este último detalle estuvo determinado en cualquier caso por la necesidad de utilizar la narración evangélica en el marco de la liturgia: la perícopa de la transfiguración debía leerse un domingo después de haber leído la confesión de Pedro». ¿De dónde saca ahora Holtzmann estos conocimientos sobre la ordenación dominical de las perícopas en la época en que se compuso el Evangelio de Lucas?

La misma fuente le reveló seguramente el desarrollo progresivo de la idea del sufrimiento en la conciencia de Jesús. «Tras la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo -continúa Holtzmann- la muerte no era para Jesús más que el paso necesario hacia la gloria futura»; en el diálogo que se añadió tras la escena de la petición hecha por los Zebedeos, la muerte de Jesús aparece ya como una forma de evitar que fueran muchos los que murieran, por cuanto dicha muerte haría posible la venida del reino de Dios. En el momento de la institución de la cena de Jesús considera con toda evidencia que el destino de muerte que le espera dentro de poco constituía aquella acción valiosísima mediante la cual se otorgarían perpetuamente a su comunidad los dones de la nueva alianza, es decir, el perdón de los pecados y la victoria sobre el mismo pecado. Se percibe cómo Jesús se fue familiarizando cada vez más con la idea de su muerte e intentó interpretarla asímismo cada vez más profundamente».

Quien no sepa leer tan bien -aunque sí con mayor modestia y con menos desenfado- el texto de Marcos, no podrá menos de constatar que ya en Mc 10,45 Jesús habla de su muerte como expiación y no como una muerte orientada a evitar que otros murieran; se dará cuenta además de que en la cena no se refiere a su «comunidad» sino que continúa hablando de esos «muchos» tan enigmáticos, de los cuales había hablado también en Mc 10,45. Hay que reconocer con humildad que no sabemos lo que Jesús pensó realmente de su muerte cuando, tras la confesión de Pedro, anunció la pasión por primera vez; dicho reconocimiento nos librará del pecado original de la teología: elevar, cuando interesa, los argumentos *e silentio* a la categoría de realidades positivas.

¿No resulta irónico que precisamente la aplicación de la psicología natural a la interpretación de Jesús tenga como resultado un conocimiento esotérico de carácter sobrenatural? Los elementos que Bahrdt y Venturini añadieron al texto son muy pocos más de los que han añadido a muchas *Vidas de Jesús* modernas; por otra parte, el supuesto de una sociedad secreta, en la medida en que aceptaba y respetaba los elementos claramente inexplicables en la sucesión de los hechos y en la actuación de Jesús, tenía un fundamento histórico mucho mayor que las relaciones psicológicas creadas por la teología modernizante, que no encuentran ninguna justificación en el texto.

Estos conocimientos históricos suplementarios eliminan la historicidad de las perícopas más elementales. Oskar Holtzmann se atreve a suponer que la curación del ciego de Jericó «debe ser interpretada como una representación sensible de la conversión de Zaqueo», un texto que sólo aparece en el Evangelio de Lucas. Este representante de la hipótesis de Marcos quita todo valor

al episodio que sirve de fundamento al evangelista para la entrada gloriosa en Jerusalén; por otra parte, no tiene en cuenta que Lucas no narra una conversión de Zaqueo, sino que se limita a decir que Jesús se invitó a su casa y que él lo recibió amistosamente.

¡Si esta exégesis simbolizante, casi alejandrina, contribuyera al menos a superar ciertas dificultades y a encontrar una solución al problema fundamental, es decir, cómo pueden coexistir el reino presente y el futuro, el Mesías presente y el futuro! Oskar Holtzmann acentúa expresamente el carácter escatológico de la predicación de Jesús sobre el reino y supone que, en cualquier caso, los oyentes estaban al principio muy lejos de considerar que Jesús, el predicador de la llegada del Mesías, fuera él mismo el Mesías. Piensa, sin embargo, que el reino se hizo ya presente en cierto modo con Jesús; que Pedro y los discípulos, superando las concepciones corrientes entre el pueblo, lo reconocieron como Mesías; que también el pueblo hubiera podido acceder de suyo a este conocimiento, que habría actuado luego «como el mayor acicate para convertirse del falso camino» y, por fin, «que en la época de la entrada en Jerusalén, Jesús da la impresión de haber encontrado en Is 6,11[5], el impulso definitivo para no ocultar su mesianidad en Jerusalén».

Ahora bien, si Jesús entró en Jerusalén como Mesías hubiera tenido que comportarse luego como tal; todos los debates se hubieran tenido que centrar por necesidad en la dignidad correspondiente. Y no fue esto lo que ocurrió. Según Holtzmann, la pregunta cristológica del Maestro (Mc 12,35-37) habría servido única y exclusivamente para que los oyentes dedujeran «que, apoyándose en la Escritura, Jesús explicaba con toda claridad que el Mesías no era en realidad Hijo de David»[6].

Pero, ¿cómo explicar entonces que el entusiasmo mesiánico del pueblo no condujera a una controversia mesiánica, a pesar de que Jesús «se comportó desde el principio en Jerusalén como Mesías?» Holtzmann parece querer enfrentarse a esta dificultad cuando afirma en una nota: «Tampoco tenemos testimonios de que, ni siquiera en su última estancia en Jerusalén, Jesús fuera reconocido como Mesías por los que no pertenecían al círculo más íntimo de los discípulos». Es muy difícil recurrir en este punto al hecho de que los niños repitieran los gritos de los discípulos (Mt 21,15 y 16). Así pues, de acuerdo con esta interpretación, Jesús habría entrado en Jerusalén como Mesías, pero, salvo los discípulos y algunos niños, nadie habría entendido ni aceptado el carácter mesiánico de esa entrada. Ocurre sin embargo que Marcos da cuenta de que muchos extendieron sus mantos sobre el camino, que otros cogieron ramas de los árboles y que el pueblo que lo precedía y lo seguía gritó

---

[5] Is 62,11: «Decid a la ciudad de Sión: Mira a tu Salvador, que llega».

[6] «Para Jesús» -continúa afirmando Oskar Holtzmann- «ese descubrimiento » -el autor se refiere a la antinomia reflejada en Sal 110,1- «supuso la superación de una duda muy probable. Si hubiera tenido conciencia de que descendía de la casa de David, no habría manifestado ante la gente ninguna duda sobre la ascendencia davídica del Mesías».

«hosanna». *Así pues*, habrá que prescindir de esta presentación de los hechos por parte de Marcos para no crear dificultades a la *Vida de Jesús* de la moderna hipótesis de Marcos.

No desearía que al demostrar la existencia de conocimientos sobrenaturales y de contradicciones en esta *Vida de Jesús* se creyera que estoy criticándola. Mi intención es más bien mostrar los méritos de la exposición de Oskar Holtzmann[7]. Su *Vida de Jesús* es la última que se ha escrito (y además la única *Vida de Jesús* completa que ha producido la hipótesis de Marcos). Por lo demás, Holtzmann se esfuerza por fundamentar científicamente las afirmaciones que, como seguidor del esquema básico de aquella concepción, se ve obligado a hacer. Pero lo que ocurre en definitiva es que sólo puede mantener las relaciones en los textos decisivos violentando su significado o incluso sustituyendo el texto de Marcos por la hipótesis de Marcos.

Las otras *Vidas de Jesús* modernas, en cuya base se halla en definitiva un mismo tipo, comparten en igual medida los méritos de la *Vida de Jesús* de Holtzmann. Normalmente son exposiciones breves y, en parte, se reducen a ser ampliaciones de conferencias públicas; su brevedad puede producir incluso un efecto de mayor vivacidad y resultar más convincentes que la obra de Oskar Holtzmann, pero de hecho dan por supuestos los elementos que, según Holtzmann, deben ser objeto de demostración ulterior. La *Geschichte Jesu* de P.W. Schmidt (1899)[8], una de las pocas obras que la teología moderna ha producido en los últimos años con cierto valor literario, mantiene un tono exclusivamente narrativo. La *Erklarung* aparecida en 1904 y cuyo objetivo es fundamentar la exposición anterior, trata de las fuentes, del tema del reino de Dios, del Hijo del Hombre, y de la Ley sacando además partido a los matices

[7] La obra de Oskar Holtzmann, *War Jesus Ekstatiker?* (Tubinga 1903) es de hecho una elaboración de la vida de Jesús Al acentuar el carácter extático mediante el recurso a lo «natural», su interpretación de la vida y la doctrina de Jesus supone de hecho un acercamiento a los planteamientos de la interpretación escatológica Sólo que Holtzmann tiene de lo «extático» una idea muy general, incluyendo en él en cierto modo todas las ideas y afirmaciones escatológicas de Jesús «Extático» -afirma Holtzmann- «es la convicción del desmoronamiento inminente del estado actual de las cosas» Pero la dimensión extática sirve además para que Jesús tome conciencia de la dimensión actual del reino escatológico «La convicción de que el reino de Dios se ha iniciado ya en su obra y la promesa del reino de Dios al individuo son dos elementos que podrían y tendrían que ser calificados de extáticos» Los elementos que Bousset relaciona mediante el concepto de paradoja, los une Holtzmann recurriendo al concepto de extático Sin embargo, este uso del término supone una ambivalencia significativa Normalmente se entiende por «éxtasis» un estado anormal y transitorio de sobreexcitación, lo que ocurre en dicho estado es que las facultades sensitivas e intelectuales naturales así como las demás sensaciones externas quedan en suspenso, sino que son superadas por una emotividad y una actividad anímicas. Jesús vivió esos estados de éxtasis, por ejemplo, en el Bautismo, y, tal vez, en la transfiguración Pero lo que Oskar Holtzmann califica en cierto sentido como un éxtasis permanente debe ser concebido más bien como una idea escatológica fija De suyo el éxtasis no tiene nada que ver con la escatología Se puede ser escatológico sin ser extático y viceversa Filón otorga una gran importancia al éxtasis en la vida religiosa, y a este autor la escatología no le interesó casi nada

[8] P W Schmidt, en la actualidad profesor en Basilea, nació en Berlín en 1845 La última edición de su *Geschichte Jesu* apareció en 1909

introducidos por Johannes Weiss en la segunda edición de su *Predigt Jesu* en relación con el tema de la perspectiva escatológica; sin embargo, dicha obra no permite que aparezcan con la claridad suficiente las dificultades planteadas por el intento de estructurar la actividad pública de Jesús

Ni la obra de Otto Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung* ni las conferencias de von Soden recopiladas bajo el título Die *wichtigsten Fragen im Leben Jesu* responden a las expectativas que podría suscitar el título de las mismas[9]. Más que repetir antiguos problemas a los que aún no se ha encontrado solución y añadir otros nuevos, los citados autores pretenden ofrecer soluciones a los que ellos mismos plantean. Tanto uno como el otro confían poder satisfacer las exigencias planteadas por Johannes Weiss acentuando fuertemente la escatología y sueñan con superar el escepticismo crítico de un Volkmar y de un Grandt, demostrando la existencia de un Marcos primigenio. Introduciendo algunas modificaciones al dictado de las escuelas escatológica y escéptica, podrán mantener la interpretación habitual de la vida de Jesús precisamente en aquellos puntos en los que los a priori de aquella construcción, considerados hasta entonces como evidencias palmarias, planteaban mayores problemas.

---

[9] O Schmiedel, nació en 1858 y es profesor en el Instituto de Eisenach *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1902, [2]1906) Entre los representantes de la moderna investigación liberal hay que citar, junto a Schmiedel, a Herrmann Freiherr von Soden, nacido en 1852 y profesor y predicador en Berlín, *Wichtigsten Fragen im Leben Jesu* (Berlín 1904, el libro recoge una serie de conferencias pronunciadas en un curso de vacaciones) Fritz Barth, nacido en 1856 y actualmente profesor en Berna, *Die Hauptprobleme des Lebens-Jesu* ([1]1899, [2]1903, [3]1911, [4]1911) P W Schmiedel, nacido en 1851 y profesor en Zurich, *Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart* (1906), Rudolf Otto, nacido en 1869, profesor en Gotinga, *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung* (1902) E von Schrenck, maestro de teología en Riga, *Jesus und seine Predigt* (1902), E Huhn, párroco de Heilingen en Orlamunde, *Geschichte Jesu und der altesten Christenheit* (1905) J Ninck, párroco de Winterthur, *Jesus als Charakter* (1906), [2]1910) K. Furrer, nacido en 1838 y muerto en 1908, fue profesor en Zurich, *Das Leben Jesu Christi* (1902, [2]1905 Esta obra tuvo muy buena acogida entre el público, debido a los conocimientos de los lugares y en general de la geografía palestina que revela el autor) A Neumann, profesor jefe en Apolda, *Jesus, wie Er geschichtlich war* (1904) W Hess, profesor en Munich, *Jesus von Nazareth im Wortlaut eines Kritisch bearbeiteten Einheitsevangeliums* (1906), *ibid*, *Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung* (1906) R.A Hoffmann, nacido en 1872, profesor en Konigsberg, *Das Selbstbewusstsein Jesu nach den drei ersten Evangelien* (1904) A Meyer, profesor de teologia en Zurich, *Die Auferstehung Christi* (Tubinga 1905) Desde una perspectiva conservadora ha sido escrito el libro de Ludwig Ihmels, nacido en 1858 y profesor en Leipzig, *Wer War Jesus? Was Wollte Jesus?* (1905), en el que se recoge una serie de conferencias de Ihmels En su estudio *Das Evangelium Christi* (1905), A Seeberg, nacido en 1863, profesor en Dorpat y Rostock, se preocupa más por seguir las huellas de los elementos apostólicos hasta fraguar en la Iglesia primitiva, que por analizar la doctrina de Jesus En la obra de W Herrmann, *Die sittlichen Weisungen Jesu* ([2]1907, el libro recoge una serie de conferencias pronunciadas en 1903) y de P G Peabody, *Jesus Christus und der christliche Charakter* (traducción alemana del original inglés, aparecida en 1906), las observaciones históricas ocupan desgraciadamente un segundo plano muy marcado Herrmann, nacido en 1846, es profesor en Marburg Peabody enseña en la Cambridge americana, la Harvard-University La obra recoge las lecciones ofrecidas como profesor invitado en Berlín en el semestre de invierno del curso 1905/1906 A Jesús dedica únicamente las páginas 30-52

«Es evidente -afirma von Soden en una ocasión- que dada la relación intrínseca entre el reino de dios y el mesías desde la perspectiva de las concepciones populares...en todos los grupos del pueblo se planteó la siguiente pregunta: ¿Qué pasa con el mesías? ¿Eres tú el mesías?; y a la larga Jesús no pudo evitar dar una respuesta a la misma».

¿Qué afirmación de los Sinópticos demuestra esta evidencia? Cuando los discípulos tuvieron que informar a Jesús sobre las opiniones de la gente acerca de su persona (Mc 8,28), ninguno de ellos tenía conocimiento de que alguien del pueblo se sintiera inclinado a considerarlo como Mesías. Y esta escena se produjo antes de que Jesús emprendiera el camino hacia Jerusalén.

Según von Soden, el día en que se presentaron por primera vez en el norte los enviados de los escribas de Jerusalén, «la plebe galilea, fácilmente sugestionable, comenzó a dudar».

¿De dónde saca von Soden que la plebe galilea fuera fácilmente sugestionable? ¿De dónde saca que esa gente comenzara a dudar? Los Evangelios no dicen nada ni sobre el primer punto ni sobre el segundo.

La misma exigencia de que hiciera signos equivalía, según von Soden a exigirle que legitimara su mesianidad. «Una prueba más -añade- de que la cristiandad posterior, al valorar los milagros de Jesús como pruebas de su divinidad, se ha alejado muchísimo de la intención de Jesús».

Antes de hacer esos reproches a la cristiandad posterior habrá que mostrar un texto de Marcos o de Mateo donde la exigencia de que Jesús hiciera milagros sea presentada como exigencia de que se legitimara como mesías.

La aparición de Jesús en el sur volvió a encender las esperanzas mesiánicas entre la población de esta zona como había ocurrido en el norte; pero tampoco entonces «entendió la gente las correcciones introducidas por Jesús en tales expectativas al entrar en Jerusalén en el modo en que lo hizo y al comportarse en esa ciudad como se comportó». Fueron incapaces de captar esa «transformación de los valores»; y siempre que la impresión causada por ese personaje hacía pensar en su condición mesiánica, el pueblo volvía a errar los contenidos precisos de su mesianidad.

¿En qué consistió la corrección de las expectativas mesiánicas revelada en la entrada en Jerusalén? ¿Acaso en el hecho de entrar montado en un borriquillo? ¿No sería mejor que, en lugar de acusar al pueblo de «errar una y otra vez», la teología moderna dudara de sí misma y buscara pruebas de aquella «transformación de los valores» que, supuestamente, fueron incapaces de asimilar los contemporáneos de Jesús?

Von Soden conoce asímismo «la verdadera historia sobre los orígenes» de la conciencia mesiánica de Jesús. Sabe que dicha conciencia se añadió en cierto modo a una conciencia religiosa primaria y muy general sobre la propia filiación divina. Apoyados en estos orígenes de la conciencia mesiánica se debe explicar luego la «transformación del concepto de «reino de Dios», pues dicho concepto es para Jesús tanto una realidad presente como futura. Ahora bien, la grandeza

de Jesús debe contemplarse en el hecho de que para él ese reino de Dios no es sino «un concepto fronterizo». «A la pregunta sobre si ese reino era una realidad inmanente o trascendente, Jesús habría respondido: eso no lo sabe nadie, ni siquiera el Hijo». Como si Jesús no hubiera ofrecido una respuesta a esa pregunta -siempre y cuando sea posible suponer que algún contemporáneo de Jesús pudiera planteársela de hecho- en la súplica «Venga a nosotros tu reino», que de ser una realidad trascendente tenía que convertirse en inmanente».

Esa moderna teología histórica tampoco permite que Jesús imaginara una teoría para enfrentarse a la idea de la pasión. «A Jesús le bastaba la certeza de que mi muerte será capaz de provocar lo que no ha sido capaz de provocar mi vida».

La expresión sobre la «expiación por muchos» y sobre la «sangre para el perdón de los pecados», ¿no esconde de hecho una teoría, sólo que el Señor la mantiene en secreto? ¿Cómo llega a descubrir von Soden lo que le bastaba y lo que no le bastaba a Jesús?

Otto Schmiedel llega hasta el punto de hacer que Jesús no dijera nada sobre la pasión; se limita a conceder que dicha idea resuena «tal vez» en los discursos del Señor.

Con este optimismo a la hora de hacer afirmaciones históricas contrasta de forma muy llamativa el escepticismo con que tanto von Soden como Schmiedel se acercan a los Evangelios. «Resulta evidente sin más -dice Schmiedel- que los grandes grupos de discursos de Mateo, tales como el Sermón de la Montaña, las parábolas sobre el reino de los cielos y otros semejantes, no fueron ordenados así por la fuente de los logia y muchos menos por Jesús. La ordenación actual se debe más bien al evangelista».

¿Y si a alguien se le ocurriera preguntar por las razones que llevan a concluir que se trata de algo que «resulta evidente sin más» [10].

El juicio de von Soden es aún más radical: «Al componer los discursos -explica este autor- Mateo tuvo muy poco en cuenta a sus posibles oyentes y su capacidad perceptiva o el momento concreto de la vida de Jesús en que aquellos fueron pronunciados. En este punto se parece a Juan. En el Sermón de la Montaña se hace ya alusión a posibles persecuciones y se invita a estar prevenidos frente a los falsos profetas. En los discursos de instrucción a los discípulos se hallan también indicaciones que son sin duda muy posteriores a ese momento de la vida de Jesús. Ciertos discursos caracterizados por su tono

---

[10] El autor no es exacto en todas sus afirmaciones, pues dice que «que el profesor de Heidelberg, Paulus», sigue los mismos derroteros que Reimarus, «sin embargo, sus explicaciones, aparecidas en 1804 y 1828, son menos hostiles, aunque por ello mismo tienen un tono menos directo» La *Vida de Jesús* de Reimarus y la obra homónima de Paulus, de tendencia deísta la primera y racionalista la segunda, no tienen de hecho nada en común Posiblemente, quien influyó en Paulus fue Venturini, no Reimarus Se afirma además que Strauss escribió su *Leben-Jesu furs deutsche Volk* «porque la fama de Renan le quitaba el sueño», tal afirmación es completamente gratuita, pues no puede apoyarse ni en el carácter de Strauss ni en las circunstancias que condujeron a la publicación de su 2ª *Vida de Jesús*

íntimo y que están pensados para el círculo de los discípulos son pronunciados a veces ante un público mucho más vasto».

Pero, ¿por qué razón no tiene que ser histórico lo que a nosotros nos parece incomprensible? ¿No tendríamos que admitir, más bien, que somos nosotros los que no entendemos ciertas conexiones y expresiones de los discursos de Jesús?

En lugar de examinar analíticamente dichas conexiones y configurar su problemática, los discursos del Señor y los distintos pasajes son encabezados con títulos ingeniosos que nada tienen que ver con ellos. Von Soden da a las bienaventuranzas (Mt 5,3-12) el siguiente título: «Lo que Jesús aporta a los hombres»; a la continuación del citado texto, «En qué convierte Jesús a los hombres». En su *Geschichte Jesu* P.W. Schmidt practica este arte con especial virtuosismo: la discusión sobre el divorcio lleva el título «Los derechos de la mujer», como si el tema de ese pasaje fuera la igualdad del hombre y la mujer y no la necesidad de mantener la santidad del matrimonio. A la escena con los niños la titula «Sol para los hijos», como si la actitud de Jesús hubiera querido ser una reacción frente a una educación demasiado estricta de los hijos. Otro caso: la historia del hombre que quiso enterrar primero a sus padres, la del joven rico, la de la disputa sobre los puestos en el reino, la de Zaqueo y algunas más que tampoco presentan mayores afinidades entre sí, las agrupa bajo el título: «Entereza en el seguimiento de Jesús». esta forma, a veces brillante, de crear relaciones entre los textos da a las exposiciones de Schmidt y von Soden cierto atractivo. La visión panorámica de los Evangelios que ofrece von Soden resulta además una labor fascinante. Pero con este método es imposible escribir una historia objetiva.

Violentando así las conexiones entre los textos a von Soden y a Schmiedel no les resulta nada difícil distinguir entre el Marcos actual y un Marcos primigenio, conservando de este Evangelio sólo los elementos que encajan en su estructura. Schmiedel sabe que Marcos era un «escritor adiestrado» y que el autor que reelaboró su obra «era un cristiano de tendencias paulinas». En el Marcos originario, al que pertenece Mc 4,33, el Señor habla en parábolas para que la gente pueda entender mejor; «el autor que reelaboró este Evangelio fue el primero en introducir la idea paulina del rechazo (Rom 9-11) en Mc 4,10ss, cambiando así el sentido de Mc 4,33».

Ya va siendo hora de que, en lugar de seguir hablando de influjos paulinos en el Evangelio de Marcos, los autores se esfuercen por demostrar su existencia real. ¿Cómo sería el evangelio de Marcos si hubiera caído en manos de un escritor de tendencias paulinas?

Von Soden no demuestra menos optimismo al establecer sus propias divisiones. «Los tres grandes milagros: la orden de que el mar se calmara, la expulsión de la legión de demonios y la superación de la muerte (Mc 4,35 5,43), la historia de la muerte del Bautista -una narración que tiene caracteres novelescos (Mc 6,17-29)-, el relato de la multiplicación de los panes y los peces en el

desierto, las narraciones sobre la marcha de Jesús sobre las aguas y la que cuenta la transfiguración de Jesús en lo alto de un monte, así como la curación del joven. todos estos estos relatos son narrados con bastante amplitud y revelan numerosas resonancias de historias veterotestamentarias y en no pocos casos de ideas paulinas, reflejo de vivencias de los creyentes o de la comunidad en cuanto tal». «Todos estos pasajes son sin duda producto de la actividad literaria del autor de nuestro Evangelio».

Schmiedel y von Soden se entregan así sin condiciones en manos de Bruno Bauer. Ambos afirman que, en principio, los Sinópticos no se distinguen de Juan en el modo de componer los discursos; el punto de partida de Bruno Bauer había sido una afirmación idéntica Ambos pretenden encontrar en el evangelio de Marcos el reflejo de vivencias comunitarias y elementos paulinos, constatación que había sido hecha ya por Bruno Bauer. Lo único que ocurre es que éste último fue consecuente con tales ideas y amplió sus estudios incluso a aquellas partes del evangelio que no presentan el escándalo de lo sobrenatural. ¿Por qué no pueden ser también esas partes traducción histórica de la teología y las vivencias de la comunidad? ¿Sólo porque se mantienen en las fronteras de lo natural?

La dificultad consiste precisamente en que, a pesar de su coloración mítica, todos los pasajes atribuídos por von Soden al reelaborador aparecen siempre en un contexto histórico muy marcado; es más, el contexto histórico no es en ningún caso tan sólido como en los textos en cuestión. ¿Cómo eliminar la multiplicación de los panes y los peces y la transfiguración so pretexto de que son relatos secundarios, sin destruir al mismo tiempo todo el entramado histórico del evangelio de Marcos? ¿O hay que concluir, como parece deducirse de las afirmaciones de von Soden, que fue el reelaborador el que creó el plan del Evangelio de Marcos? [11].

---

[11] Von Soden, *op cit* 24ss, presenta los pasajes del Marcos primigenio supuestamente procedentes de la tradición de Pedro, no segun la sucesión en que aparecen actualmente en el 2º Evangelio, sino de acuerdo con una elaboración propia El grupo Mc 1,16-20 3,13-19 6,7-16 8,29-9,1 9,39-40 lo titula «Evolución del grupo de los discipulos» Tras la muerte de Pedro, Marcos, discípulo suyo, habría reunido en esos grupos interpretativos lo que había oído contar a aquél en sus viajes misioneros, aunque no los situó en el contexto adecuado» Quedaría así demostrada la antigua noticia de Papías, según la cual Marcos habría relatado los hechos «aunque no siguiendo un orden» preciso en su narración la narración de Papías hay que referirla, por consiguiente, a un Marcos primigenio, en el que no existía forma alguna de ordenación histórica de los distintos acontecimientos Sobre el estado actual de los debates en torno a los Sinópticos en general y a Marcos en particular, ofrecen orientación Paul Wernle, *Die synoptische Frage* (1899), *ibid*, *Die Quellen des Lebens Jesu* (1905), A Julicher, *Einleitung in das Neue Testament* (1901); W. Soltau, nacido en 1846, profesor jefe de instituto en Zabern, *Unsere Evangelien* (1901), J Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1905, [2]1911) Al problema del Marcos primigenio están dedicados los amplios estudios de J Weiss, *Das alteste Evangelium* (Gotinga 1903) y R.A Hoffmann, *Das Markusevangelium und seine Quellen* (Konigsberg 1904) Weiss distingue en el 2ª Evangelio los siguientes grupos 1) Relatos de Pedro, 2) discusiones doctrinales y polémicas; 3) palabras de Jesús enmarcadas históricamente o no, 4) tradiciones marginales secundarias La distinción fundamental entre la interpretación de los recuerdos de Pedro y los del evangelista la formula en los siguientes términos «Segun la predicación de Pedro, Jesús *no era aún* el Mesías, sino que *llegaría a serlo un día,* Marcos, por su parte, presenta la vida de Jesús como si ya durante

Pero si admitimos esta conclusión, ¿cómo construir una vida moderna de Jesús sobre la base del plan de Marcos? ¿Qué elementos históricos quedarían entonces en este Evangelio? ¿Por qué la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo no puede tener su origen también en la teología de la comunidad como se afirma que la tuvo la historia de la transfiguración? ¿Sólo porque la escena de Cesarea de Filipo se mantiene en las fronteras de lo natural, mientras que la segunda, es decir, la escena sobre el monte, aparece rodeada de un álito sobrenatural? Ahora bien, ¿es la escena de Cesarea de Filipo tan natural como parece? Si ello es así, ¿cómo sabe Pedro que Jesús es el Mesías?

Así pues, es completamente imposible mantener el escepticismo relativo manifestado por los dos autores a que nos venimos refiriendo, pues en el Evangelio de Marcos tanto los hechos naturales como los sobrenaturales aparecen en un contexto histórico igualmente bueno y fijo. Ante este hecho, sólo caben dos posturas: o la de Bruno Bauer, es decir, mantener un escepticismo absoluto y oponerse a todos los hechos y conexiones ofrecidos por Marcos; o si se quiere reconstruir sobre la base de ese Evangelio una vida de Jesús que tenga carácter histórico, aceptar la historicidad del Evangelio de Marcos en su totalidad, debido precisamente a las sucesivas conexiones entre los hechos, y explicar por qué algunos relatos como el de la multiplicación y el de la transfiguración están rodeados de un hálito sobrenatural y cuál puede ser la base histórica sobre la que se fundan dichos relatos. Distinguir en Marcos entre elementos naturales y sobrenaturales es pura arbitrariedad, precisamente porque en este Evangelio lo sobrenatural pertenece a la historia. El mismo hecho de que no recogiera en su Evangelio los elementos míticos de la prehistoria y la post-historia evangélicas debería conducir al estudioso a abrir los ojos y a pensar si las escenas sobrenaturales narradas por este Evangelio no responderán a leyes propias; así se cuidará de eliminarlas por principio considerándolas elaboración de la comunidad. Tales escenas deben tener alguna relación con la tradición histórica originaria.

Oskar Holtzmann se ha percatado hasta cierto punto de esa posibilidad. Holtzmann considera a Marcos un escritor «que ha recogido con más ingenuidad que inteligencia la tradición llegada hasta él». «El evangelista eleva a la categoría de hecho histórico lo que se le había narrado como ejemplo de una percepción interior; en esta línea se sitúan las tentaciones, la marcha de Jesús sobre las aguas, la transfiguración del Señor». «En otros casos, un hecho asombroso es elevado a la condición de milagro sobrenatural: es lo que ocurre con las dos historias sobre la multiplicación, con aquellas otras en las que el amor decidido de Jesús, unido a un evidente sentimiento doméstico, supera

---

ella *hubiera sido* Hijo de Dios y Mesías, condición que ocultó intencionada y considerablemente al pueblo, *pero la reveló a sus discípulos*» Frente a Weiss, Hoffmann supone que el elemento básico del 2º Evangelio lo constituye, no una tradición oral, sino un escrito primigenio arameo, el autor cree poder descubrir, además, dos recensiones de dicho escrito, una palestina y otra helenista. A Muller, *Geschichtskerne in den Evangelien* (Giessen 1905) defiende la opinión de que Mateo ofrece los «relatos de Pedro» en una forma más original que Marcos En cuanto a la mesianidad de Jesús, opina con la mayoría de autores que el Señor habría espiritualizado las concepciones judías

una dificultad momentánea. El evangelista ha convertido ese hecho en un milagro extraordinario realizado por la omnipotencia divina».

Oskar Holtzmann es, pues, más prudente que von Soden. En los pasajes que en su opinión no tienen carácter histórico prefiere ver elaboraciones históricas de Marcos, consecuencia de una falsa intelección de los hechos, renunciando a considerarlas puras creaciones de la comunidad. En este punto, Holtzmann alcanza casi cotas parecidas a las del primitivo racionalismo. Un ejemplo: en el caso de la multiplicación de los panes, Jesús habría actuado con «la confianza de un ama de casa decidida que es capaz de alimentar con medios muy reducidos a un ejército de chiquillos». Puede ocurrir que en el futuro, Oskar Oltzmann se nos manifieste con menos prudencia y nos revele -no por razones teológicas, sino por consideraciones de econocmía nacional- cuáles fueron esa decisión y esa sabiduría típicas de ama de casa que hicieron posible que el señor alimentara con cinco panes y dos peces a unos cuantos miles de personas hambrientas...

Así pues, con su escepticismo absoluto aunque condicionado, la moderna teología histórica se encuentra con que al final sólo tiene en sus manos un Evangelio de Marcos seccionado y hecho trizas. Siendo benévolos, habría que pensar que la historia de Jesús reconstruída sobre la base de una fuente a la que se ha aplicado una metodología de ese tipo tendrá las mismas características que la propia fuente, es decir, será una vida de Jesús seccionada y hecha trizas. Sin embargo, no es eso lo que ocurre. La estructura de la vida de Jesús sigue siendo idéntica a la de los tiempos de Schenkel; tampoco es menor el optimismo con que los autores emprenden la empresa de construirla. Sólo han cambiado los lemas con que se intenta dar vida a la exposición, que se toman ahora de Nietszche. El Jesús liberal ha sido sustituído por el Jesús germánico. De suyo, lo mismo que había ocurrido con el Jesús de la época liberal, este Jesús tiene muy poco que ver con la hipótesis de Marcos; de otro modo no se entiende que hubiera sobrevivido tan fácilmente a la caída del Evangelio de Marcos como fuente histórica. Lo único que demuestra este hecho es que ese Jesús supuestamente histórico no es en realidad un producto puramente histórico, sino una construcción artificial incrustrada en la historia. Lo mismo que, en el caso de Renan, el espíritu romántico había elaborado una figura de Jesús a su imagen y semejanza, el espíritu germánico configura ahora al Señor según su propia imagen. Sólo se aceptan como históricos aquellos elementos de los relatos que las tendencias espirituales de la época son capaces de asimilar para construir así un personaje vivo.

Frenssen traicionó el secreto de sus maestros y, en su obra *Hilligenlei* encabeza sin escrúpulos la exposición realizada sobre la base de las más «recientes investigaciones» con el siguiente título: «La vida de Jesús expuesta según las investigaciones alemanas: el fundamento del renacimiento alemán».

La *Vida de Jesús* del autor del *Handschrift* no satisface ni científica ni artísticamente, precisamente por querer ser científica y artística al mismo tiempo.

Si Frenssen hubiera sacado partido de aquel instinto por tomarse en serio la vida y que, al menos en sus primeros escritos en los que se revelaba aún sin artificios, daba a su pensamiento una gran dosis de sencillez y de fuerza, habría logrado describir la imagen de Jesús que le ofrecían los documentos originales, sin verse obligado a seguir a los teólogos modernos en todos los senderos en que se adentraban. Si hubiera seguido caminando por el monte bajo, habría sido capaz de cortar las ramas que le impedían el paso, sin verse obligado a esperar que los teólogos le fueran limpiando el camino.

La total dependencia a que se ha entregado lo atenaza demasiado. En cada uno de los pasajes se puede deducir con seguridad casi total si, al escribirlo, Kai Jans miraba de reojo a Oskar Holtzmann, a P.W. Schmidt o a von Soden. Frenssen renuncia a la dramática escena de la curación del ciego de Jericó. ¿Por qué motivo? Porque al redactar dicho pasaje está escuchando a Oskar Holtzmann , que pretende interpretar la curación del ciego como una presentación sensible de la «conversión de Zaqueo». Los citados autores arrebataron a Frenssen toda la ingenuidad poética que lo caracterizaba. No se atreve siquiera a crear motivos propios, limitándose a reelaborar y a traducir en términos vulgares los motivos que encuentra en sus maestros.

Frenssen es incapaz de revestir sus presupuestos con el lenguaje prudente y matizado de los teólogos, por ello los expone como afirmaciones absolutas. Los errores de las modernas construcciones de la vida de Jesús aparecen así en él elevados a la enésima potencia. Sacar los relatos de su propio contexto, interpretarlos en un sentido moderno: esta tendencia se convierte en Frenssen en una manía y para el lector en un suplicio. Los datos suplementarios aumentan de forma desmedida. Kai Jans ve cómo, en el momento de las tentaciones, Jesús se halla sentado en cuclillas ante el abismo: «un pobre hombre, solo, asaltado por dudas tremendas; un hombre en la más terrible de las miserias». Sabe que fueron muchas las veces en que Jesús se vio tentado de «traicionar» al Padre del cielo y volver a su pueblo como el pacífico carpintero de otros tiempos, aunque con el alma hecha trizas y la conciencia torturada por el remordimiento».

El discípulo no se contenta con lo que hacían sus maestros, que presentaban a un pueblo que tan pronto creía en Jesús como se equivocaba en los contenidos concretos de esa fe: Frenssen llega incluso a suponer que esa fe terrena y primitiva de la multitud «atrae y se agita en el mismo Jesús». Uno llega a preguntarse a veces si, «al utilizar a conciencia los resultados de toda la investigación científica», nuestro autor no habrá olvidado lo más importante, es decir, estudiar los Evangelios.

Por otra parte, ¿puede uno pensar que toda esa ciencia sea nueva [12]; ¿qué esa imagen de Jesús sea el resultado de las más recientes investigaciones? ¿No

---

12 El *Kai Jans* de Frenssen pretende haber utilizado en su trabajo los «resultados de todas las investigaciones científicas». Entre las obras que afirma haber analizado y que además enumera y recomienda en el epílogo de su obra, se echan en falta los trabajos de Strauss, Weisse,

existía ya esa imagen desde el principio de los años cuarenta, es decir, desde la *Kritik der evangelischen Geschichte de Weisse*? La imagen de Jesús delineada por Frenssen, ¿no es en definitiva la misma que reelaboró Renan, con la sola diferencia de que las faltas de gusto modernizantes han sido sustituídas por faltas de gusto germanizantes y que, además, «el arte patriótico», aplicado al objeto más inadecuado, ha hecho lo imposible por eliminar de esa imagen cualquier trazo de verdad histórica?

El *Handschrift* de Kai Jans es el punto final del empequeñecimiento de la personalidad de Jesús. Weisse había dejado aún en él ciertos elementos de grandiosidad que le resultaban inexplicables, no atreviéndose a aplicar al conjunto la reciente filosofía moderna con sus raseros más bien minimizantes. En los años 60 la psicología fue tomando cada vez más confianza y Jesús se fue empequeñeciendo cada vez más; a finales del s. XIX y principios del XX, la psicología manifiesta un optimismo total y la imagen de Jesús ha quedado reducida a la mínima expresión... tanto que Frenssen llega a concebir su vida como un relato contado por alguien que está viviendo una aventura amorosa.

La vida de Jesús debe tener «tonos conmovedores» desde el principio hasta el fin y no puede traspasar en «ningún punto la medida humana del común de los mortales». ¡Ese Jesús, que «reflexiona y toma resoluciones» debe contribuir al renacimiento alemán! ¡Cómo no iba a hacerlo si no es más que un producto del espíritu germánico errando por falsos caminos de religiosidad!

Esta ciencia optimista e inconscientemente modernizante de la que Frenssen es portavoz, tiene el gran mérito de haber acercado la figura de Jesús a ciertos círculos cultos, logrando que lo miraran con simpatía. Ahora bien, su pecado consistió en que el referido optimismo la hizo incapaz de percatarse de lo que Jesús es y no es para ella, de lo que Jesús puede y de lo que no puede.

Si el Jesús engendrado por la hipótesis de Marcos en el seno de la psicología moderna fuera capaz de regenerar nuestro mundo, lo habría hecho desde hace tiempo, pues ha cumplido ya sesenta años y los últimos retratos que se han hecho de él son menos vivos que los pintados por Weisse, Schenkel, Renan y su retratista más noble y exquisito, Keim.

Hacia finales del s. XIX la moderna teología histórica se ha ido adentrando cada vez más por los amplios senderos de la divulgación. Incluso en las mejores presentaciones va utilizando cada vez más ciertos lemas que contribuyan a presentar sus conocimientos de una forma tal que atraiga a las masas. Ebria de su propio pathos, va adquiriendo cada vez más seguridad en sí misma y cree que la salvación del mundo depende, en parte, de su capacidad de transmitir al pueblo la mayor cantidad posible de los «conocimientos ciertos» que ella posea. Va siendo hora de que esa teología comience a dudar de sí misma, de

---

Keim, Volkmar, Brandt y, en general, los de quienes en el pasado han aportado elementos importantes y siguientes Entre los autores actuales, no se menciona a Johannes Weiss Se alude a Wrede, aunque de hecho se le ignora en la exposición La extraordinaria y profunda exposición de Pfleiderer en su *Urchristentum* no existe para Kai Jan

su Jesús «histórico», de las esperanzas que ha puesto en su propia creatura para lograr la regeneración moral y religiosa de nuestra época. Su Jesús no es un personaje vivo; y menos vivo será si lo pinta con tonos tan germanizantes.

No ha sido mera casualidad que el maestro del arte patrio se haya unido a los teólogos modernos y se les haya ofrecido como ayudante. Desde los años 60 la investigación alemana sobre la vida de Jesús se halla inconscientemente bajo el influjo de un noble arte patrio, en el sentido más amplio del término, de corte religioso y moderno. Dicho arte la ha arrastrado con la misma fuerza que la de una corriente subterránea. Ha resultado inútil que algunos investigadores puramente históricos hayan levantado su voz. El proceso iniciado tenía que llegar al final. La investigación histórica era, al mismo tiempo, una lucha sorda por saber si era posible combinar el espíritu religioso alemán y el espíritu de Jesús [13]. La investigación religiosa estaba movida por una serie de intereses de actualidad. Por ello ha sido tan grande su error y quizá sea ese error lo más grandioso que haya realizado. Y la injusticia con que el historiador puro se enfrenta con ella traduce al mismo tiempo la veneración que le debe. La investigación alemana sobre la historia de Jesús forma parte de la religión alemana. La teología alemana forcejea actualmente con Jesús de Nazaret como forcejeó Jacob con el ángel; no le dejará marchar hasta que la bendiga, hasta que pueda ponerlo a su servicio y se deje someter por el espíritu alemán, con el fin de entrar de su mano en el corazón de nuestra cultura y de nuestra época. Pero cuando despunte el alba, tendrá que separarse de él. No la acompañará al cruzar el río. Jesús de Nazaret no se deja modernizar. En cuanto fenómeno histórico, permanece anclado en su época. A la pregunta que algunos le hacen -«Dinos, Jesús: ¿cómo te llamas hoy, en nuestra época?»- él, no da respuesta alguna. Pero a quienes han forcejeado con él les da su bendición para que, a pesar de no poderlo llevar consigo, tal y como él es, puedan seguir su camino y luchar con los poderes del mundo en su condición de seres que han visto a Dios cara a cara y cuyo espíritu ha sido fortalecido.

La combinación entre el Jesús histórico y el espíritu germánico sólo es posible violentando la historia; pero si se realizara saldrían perdiendo tanto la religión como la historia. Nuestra teología retrotrae al pasado la lucha del moderno espíritu religioso con el espíritu de Jesús. Para esta tarea busca el apoyo y la fuerza en el supuesto de que así se configura según la imagen del Jesús histórico; es decir, que no es el espíritu moderno asido y sometido por Jesús el que trabaja en nuestra generación, sino el Jesús de Nazaret histórico creado por la teología moderna.

---

[13] También es moderna la imagen de Jesús descrita en la obra de Houston Stewart Chamberlain, *Worte Christi* (1901; edición popular, 1908). Pero los elementos de modernidad no resultan molestos, pues en esta obra, Jesús se limita a hablar y no se ofrece una descripción de su vida. El sencillo bosquejo de la vida de Jesús que ofrece Walter Classen en *Der geschichtliche Jesus* (1903) produce un efecto de gran valor artístico.

Sin embargo, en esta labor quedan empequeñecidas ambas realidades. Jesús, porque es medido con el rasero estrecho del heterogéneo hombre moderno y, en último término, con el rasero también estrecho del moderno estudiante de teología naufragado. La teología moderna, porque en lugar de buscar para sí y para los otros un camino adecuado para ofrecer a nuestro mundo el espíritu de Jesús de una forma viva, elabora una y otra vez nuevas imágenes falsificadas de Jesús histórico y cree haber alcanzado la meta que se había propuesto cuando logra arrancar a las masas un «Oh» de admiración, semejante al que pronuncian las gentes de la ciudad cuando descubren en la calle un nuevo cartel luminoso.

Quien, como admirador honesto de la verdad y de la fuerza del auténtico racionalismo, haya escapado a la autosatisfacción de la teología moderna se alegrará al descubrir la falta de garra y la pequeñez de su supuesto Jesús histórico, gozará al descubrir que son muchos los que se sienten decepcionados con esa imagen, se alegrará ante la severidad -a veces injusta- con que es combatida, gozará al poder contribuir a la destrucción de ese Jesús.

Los decepcionados son muchos, aunque muchos de ellos demuestran su decepción con el silencio. Pero uno de ellos, el más grande de todos, osa levantar su voz: Otto Pfleiderer [14].

En la primera edición de su obra *Das Urchristentum* aparecida en 1887, Pfleiderer compartía las opiniones y construcciones al uso, aunque reducía aún más la credibilidad de Marcos, acusándolo de supuestos influjos paulinos. En la nueva edición de dicha obra [15], su ciencia positiva se agota en la lucha contra los escépticos -sus ataque se dirigen sobre todo contra Brandt- y contra los defensores de la escatología. ¡La vanguardia de la teología moderna militando en las filas de Reimarus y Bruno Bauer!

Pfleiderer acepta la interpretación puramente escatológica del concepto del reino de Dios, admitiendo incluso que la ética del Señor estuvo condicionada exclusivamente por la escatología. Pero en el tema de la mesianidad se pone al lado de los escépticos Rechaza la hipótesis del mesías que se disfraza de «mesías espiritual», pero tampoco puede compartir la idea del mesianismo futuro y escatológico del Hijo del Hombre, que la escuela escatológica ha creído descubrir en Jesús. La razón de este último rechazo la constituye el hecho de que Pfleiderer da por supuestas las predicciones de la pasión, muerte y resurrección, que habían sido rechazadas por la crítica. El origen del título «mesías» quiere «buscarlo no en la reflexión de Jesús en torno a su

---

[14] Otto Pfleiderer, nació en Strette en 1839, estudió en Tubinga; en 1870 fue nombrado profesor de Jena y en 1875 de Berlín, ciudad en la que trabajó hasta 1908, año de su muerte

[15] O. Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichen Zusammenhang beschrieben* (Berlín ²1902) 615ss «Die Predigt Jesu und der Glauber der Urgemeinde» Los puntos de vista más recientes de Pfleiderer se hallan recogidas en su obra *Die Entstehung des Christentums* (Munich 1905), compuesto por una serie de conferencias del autor Cf además, *Das Christus bild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschtlicher Beleuchtung* (Berlín 1903)

muerte inminente, sino más bien en la reflexión de la comunidad en torno a la pasada catástrofe de la muerte y exaltación de su Señor».

Tampoco es histórica la exposición de Marcos. El escepticismo frente a la fuente principal, con el que habían jugado un Oskar Holtzmann, un Schmiedel y un von Soden, se eleva aquí a la categoría de principio. «Hay que reconocer -afirma Pfleiderer- que en el punto concreto de la transformación teológica de la historia, todos nuestros Evangelios se sitúan al mismo nivel; por otra parte, la diferencia entre Marcos y el resto de los Sinópticos y Juan consiste únicamente en una relativa diferencia de grado entre los distintos estratos de la reflexión teológica y de la conciencia eclesial». ¡Si Bruno Bauer hubiera podido asistir a este triunfo de sus ideas!

Con todo, Pfleiderer se percata asímismo de las dificultades que plantea el escepticismo. Pretende prescindir de la confesión mesiánica de Jesús ante el sanedrín «porque su carácter histórico no resulta nada claro (ninguno de los discípulos la oyó y la profecía apocalíptica introducida en Mc 14,62 procede, en definitiva, de la comunidad)»; pero, frente a ello, deja abierta la posibilidad -en la forma, claro está, de un interrogante- de que Jesús hubiera aceptado «las aclamaciones mesiánicas de la caravana de los peregrinos que se dirigían a la fiesta» y que las discusiones sobre el hijo de David con los escribas pudieran referirse de algún modo a Jesús.

Para él resulta evidente, por el contrario, que el Señor no pudo predecir su muerte porque tampoco podía imaginarse que fueran a arrestarlo, a someterlo a un proceso o que pudieran traicionarlo. En opinión de Pfleiderer, todos estos acontecimientos vinieron sobre Jesús inesperadamente. Lo único que Jesús pudo haber temido fue un «intento de asesinato»; a ese temor se refiere la afirmación sobre las dos espadas de Lc 22,36 y 38, pues que hubieran bastado dos espadas para protegerse contra la posibilidad de que alguien intentara asesinarlo. Sin embargo, al añadir que «las novelas sobre la vida de Jesús pasan por alto normalmente» este detalle, no hace justicia a las obras de Bahrdt y Venturini, pues según estos dos autores la única preocupación de la sociedad secreta que ellos imaginan en los últimos días de Jesús es protegerlo de la amenaza de asesinato que se cierne sobre él y lograr que su arresto y el consiguiente proceso sean ralizados por el sanedrín. es decir, que la apreciación histórica de estos dos autores es la misma que la de Pfleiderer: la posibilidad de un asesinato y el carácter inesperado e inexplicable de la intervención judicial.

Ahora bien, ¿cómo llegar desde ese Jesús al cristianismo primitivo? ¿Cómo habría surgido en la primera comunidad la fe en la mesianidad de Jesús? Pfleiderer no sabe dar a estas preguntas otra respuesta que la que habían dado Volkmar y Brandt, es decir, ninguna. El autor reúne leña, paja y rastrojos fatigosamente, sin acertar a descubrir donde encontrar fuego para hacer arder el material acumulado y obtener como resultado la fe del cristianismo primitivo.

Para Albert Kalthoff[16], el cristianismo surgió de la combustión producida cuando los materiales inflamables que se habían ido acumulando en el imperio romano, tanto en el campo religioso como en el social, entraron en contacto con las expectativas mesiánicas del judaísmo. Jesús de Nazaret no ha existido; y aunque quisiera creerse que fue uno de los numerosos mesías judíos que acabaron colgados en una cruz, no puede ser considerado fundador del cristianismo. La historia de Jesús recogida en los Evangelios no es en realidad más que la historia de los orígenes de la figura de Jesús, es decir, la historia de la comunidad en constitución. Así pues, no hay un problema de la vida de Jesús, sino un problema de Cristo.

Este escepticismo extremo de Kalthoff no se había aparecido en los comienzos de la obra de este autor. En las conferencias sobre la vida de Jesús pronunciadas en el Club Protestante Reformado de Berlín allá por el año 1880, se creía aún justificado «para dar por sentados, sin necesidad de mayores pruebas, los resultados admitidos normalmente en la teología reciente». Pero más tarde quedó tan decepcionado del Cristo según la carne descrito por él mismo ante sus oyentes, que hubiera querido excluirlo incluso de los anales de la producción teológica y olvidó incluir entre sus obras aquellas conferencias que, por otra parte, ya habían sido imprimidas[17].

El rompimiento de Kalthoff con el Jesús histórico se debió a la imposibilidad de encontrar el camino que desde la vida de Jesús conducía al cristianismo primitivo. La teología moderna, observa justamente en una ocasión, se ve obligada a concluir que en el mismo momento en que se introdujo la historia de la comunidad «se produjo inmediatamente una decadencia y una falsificación de un principio originariamente puro»; la teología se sitúa así «fuera del método de la ciencia histórica general». Así pues, si no podemos recorrer el camino de delante hacia atrás, intentemos recorrerlo a la inversa, es decir, determinemos primero en la teología de la comunidad los valores que encontraremos luego en la vida de Jesús.

Kalthoff tiene razón en este punto. La teología moderna sólo podrá decir que lo ha refutado positivamente cuando sea capaz de explicar los orígenes del cristianismo a partir de la vida de Jesús, sin recurrir a la teoría de la «decadencia» con la que operan Harnack, Wernle y los otros, hasta que no haya logrado explicar en cierto modo cómo fue posible que, en un abrir y cerrar de ojos y bajo la influencia de quella secta mesiánica judía, surgiera en muchos lugares al mismo tiempo un cristianismo greco-romano de carácter popular. Mientras no logre describir el cristianismo popular de las tres primeras generaciones se verá obligada a otorgar carta de ciudadanía a cualquier

---

16 A. Kalthoff, *Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie* (Leipzig 1902); *Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem* (Leipzig 1904). Albert Kalthoff nació en Barnen en 1850 y fue pastor en la ciudad de Bremen; murió en 1906.

17 *Das Leben Jesu. Reden, gehalten im protestantischen Reformverein zu Berlín* (Berlín 1880).

hipótesis, incluso la más extravagante, que intente enfrentarse con este problema y solucionarlo de algún modo.

La crítica de Kalthoff a las exposiciones históricas positivas es, en parte, muy adecuada. «Jesús -dice Kalthoff en una ocasión- se ha convertido para la teología protestante en un recipiente en el que cada teólogo vierte sus propios contenidos ideológicos». Observa además justamente que el «Cristo» retrospectivo, es decir, la imagen del Cristo que se obtiene desde las epístolas y Evangelios del Nuevo Testamento hasta el apocalipsis de Daniel posee siempre junto a los caracteres humanos otros sobrehumanos. Ese Cristo «no ha sido nunca ni en ningún sitio -continúa afirmando- lo que la teología crítica ha querido hacer de él: un simple hombre de carne y hueso, un personaje puramente histórico». «El nombre de «Cristo» fue elevado a un grado tal de heroísmo en la apocalíptica mesiánica que llegó a convertirse en un título que no podía ser aplicado a un simple individuo humano». Bruno Bauer había hecho ya este mismo reproche a la teología de su época, pues consideraba que era imposible imaginar que alguien se presentara entre los judíos afirmando: yo soy el mesías.

Pero lo extraño es precisamente que Kalthoff no tomme en consideración la crítica de Bauer, no parezca tenerla en cuenta; por otra parte, mientras que aquel espíritu crítico se planteó los problemas hasta sus últimas consecuencias, Kalthoff se queda a medio camino. En su opinión, casi todos los años se producía entre el pueblo judío alguna revuelta que acabaron siempre con la muerte en cruz de los pretendientes mesiánicos. «Antes de que se planteara la cuestión de si Jesús era el Cristo -dice Kalthoff en una ocasión- habían aparecido ya otros supuestos mesías».

¿De dónde saca nuestro autor estas informaciones? Si hubiera tenido en cuenta las críticas de Bruno Bauer, no habría hecho afirmaciones de este tipo, percatándose además de que son no sólo históricamente indemostrables sino además imposibles de suyo.

Pero Kalthoff tiene demasiada prisa en presentar ante sus lectores la imagen del cristianismo primitivo y, con ella, su imagen de Cristo; y la prisa impide que haga suya la crítica de su gran predecesor. Del terreno seguro de la crítica hay que caminar con él hacia las tierras movedizas de las elucubraciones, todo para poder acceder al primitivo cristianismo greco-romano por el camino más corto. Pero ocurre que en esos terrenos, en los que el guía se mueve con facilidad y seguridad, el lector corriente se hunde irremediablemente bajo el peso de las elucubraciones históricas.

La elucubración histórica imaginada por Kalthoff y que le sirve de guía es de suyo muy aguda y constituye de hecho un complemento feliz a la construcción de Bauer. este había pretendido que los orígenes del cristianismo se sitúan en la filosofía greco-romana; Kalthoff por su parte, preocupado sobre todo por la cuestión del origen del cristianismo popular, quiere tomar como punto de partida los movimientos sociales.

Según Kalthoff, entre los esclavos y las masas populares del imperio, privados todos ellos de cualquier derecho, se fueron acumulando fuerzas dotadas de una tremenda energía explosiva. Poco a poco se fue formando un movimiento comunista que, influído por los judíos pertenecientes a las masas proletarias, asumió caracteres mesiánico-apocalípticos. La sinagoga judía influyó en el ambiente social de Roma de tal modo que «la efervescencia social que actuaba en el imperio romano de forma muy elemental se unió a las fuerzas religiosas y filosóficas de la época; el resultado de tal fusión fue una nueva cultura cristiana». Por su parte, los escritores del cristianismo primitivo habían aprendido en la sinagoga el arte de crear «personalidades». Toda la literatura del judaísmo tardío se apoya en este principio de la «personificación». «Cristo» se convirtió así en el héroe de la comunidad. «Desde una perspectiva teológico-social, la imagen de Cristo es la expresión religiosa sublimada de todas las fuerzas que estaban en efervescencia tanto en el terreno ético como en el social en un período determinado». La Cena era el banquete que se celebraba en recuerdo del héroe de la comunidad.

«En cuanto Cristo cuya parusía esperaba la comunidad, el dios de ésta contenía en sí mismo una fuerza expansiva que lo hacía capaz de convertirse en dios universal, en el Cristo de la Iglesia, sustancialmente idéntico a Dios Padre. La fe en Cristo se convierte así en el vehículo transmisor de las esperanzas mesiánicas a las masas populares y con su orientación futura conquista el corazón tanto de los que sufrían por el pasado como de los que dudaban del presente».

La muerte y la resurrección de Jesús son vivencias de la comunidad. «Para un judío crucificado en tiempos de Poncio Pilato no hay resurrección posible. A lo que más se podía llegar era a una hipótesis vaga sobre una visión resurreccional desprovista de cualquier realidad histórica o al habitual repliegue en la expresión teológica. Ahora bien, para la comunidad, la resurrección fue algo completamente real, objetivo: a pesar de las persecuciones no había sido destruída como comunidad, sino que más bien se había fortalecido y revivificado».

¿Qué decir de los presupuestos de esta construcción? Kalthoff asume personalmente toda la responsabilidad derivada de sus afirmaciones sobre las circunstancias sociales de Roma y sobre la existencia de un proletariado socialmente organizado en el seno del imperio en tiempos de Trajano -fue en esa época en la que la Iglesia comenzó a abrir sus ojos a la luz-. ¿Pero cómo combinar la apocalíptica judía con el proletariado romano?

Estas dos últimas entidades tenían en común, en su opinión, el comunismo. Este elemento era de hecho, el lazo de unión de la supramundanidad apocalíptica con la realidad. Pero Kalthoff olvida demostrar, apoyándose en los apocalipsis judíos, su afirmación de que el comunismo era «la visión económica fundamental de la apocalíptica». desde el primer momento el autor opera con una imagen de la apocalíptica pasada por el tamiz socialista y helenista. El me-

sianismo habría surgido de la reforma deuteronomista como una «teoría social movida por un impulso de realización práctica». La apocalíptica de Daniel tendría en su origen influjos platónicos. «Así pues, la imagen del mesías se convirtió aquí en una imagen del hombre, perdiendo así sus elementos específicamente judíos». Jesús es el hombre ideal celeste y primigenio. También como consecuencia del influjo de Platón, aparece en la apocalíptica la idea de la inmortalidad [18].

Pero esta apocalíptica platónica no ha existido nunca. O al menos, no se puede afirmar su existencia sin demostrarla. Con todo, incluso si aceptáramos que la apocalíptica judía poseía elementos que la relacionaban con el mundo griego, que era platónica y comunista, ¿cómo explicar que los Evangelios, que describen el nacimiento de Cristo y del cristianismo, presupongan un ambiente galileo y no romano?

A este interrogante responde Kalthoff afirmando que sí presuponen un ambiente romano. La narración histórica de los Evangelios es una proyección desde Roma a Palestina. Las circunstancias agrícolas que presuponen las narraciones y las parábolas son romanas; sólo en las grandes posesiones romanas podía haber viñas con lagar propio. También las relaciones jurídicas imaginadas son romanas: que el acreedor pudiera vender a su deudor con su mujer y sus hijos refleja el derecho romano, no el judío.

En la figura de Pedro se esconde, desde el principio del relato, la comunidad romana. La confesión de Pedro debe ser situada en Cesarea de Filipo, pues, «en cuanto residencia de la administración local romana», dicha ciudad era en Palestina el signo de la presencia política de Roma.

La mujer que padecía flujos de sangre era posiblemente Popea Sabina, mujer de Nerón. La fuerte inclinación de esta mujer al judaísmo hizo posible incluso que «ciertas tendencias literarias de corte apocalíptico vieran en ella a la mujer que tocó el borde del manto de Jesús».

La narración sobre el administrador infiel se refiere al Papa Calixto, el cual, siendo esclavo de un cristiano noble, fue enviado a las minas por malversación de fondos; la de la mujer pecadora, a Marcia, la influyente matrona de Commodo, por cuya intercesión recobró Calixto la libertad, convirtiéndose poco después en obispo de Roma. «Así pues -explica Kalthoff- estas dos narraciones, que recuerdan con toda claridad ciertos hechos de todos conocidos y objeto de vivas discusiones en el seno de la Iglesia, fueron asumidos en el Evangelio como expresión de la conciencia cristiana ante la vida que había llevado anteriormente a los ojos de todo el mundo uno de los obispos romanos, ofreciendo además la interpretación y la sanción eclesial de estos acontecimientos».

Por desgracia, Kalthoff no añade si se trata de una composición sentimental o ingenua.

---

18 ¡Si Kalthoff, en lugar de hablar de la inmortalidad, hablara de la resurrección, su sabiduría resultaría más aceptable!

La explicación de Kalthoff no es otra cosa que un intento de expulsar al demonio invocando a Belzebú. Para descubrir todas estas cosas no era preciso decepcionarse antes de la imagen de Jesús que ofrecía la teología moderna. Uno se siente casi justificado para enfadarse con Kalthoff, pues ha desarrollado de una forma muy poco interesante una tesis de suyo ingeniosa y que parecía justificada como reacción a la teología moderna. Por ello, en lugar de un auténtico debate, el libro de Kalthoff es una reyerta aburrida [19]

En definitiva, no hay ninguna diferencia entre Kalthoff y sus adversarios. Estos pretendían trasplantar a nuestra época al Jesús histórico que ellos imaginaban; Kalthoff quiere trasplantar su «cristo». «Un Cristo secular -afirma- prototipo del hombre autónomo, que se abre camino entre la lucha y el sufrimiento para poder ofrecer a los hombres la plenitud infinita de amor que lleva en sí como bendición de amor; un Cristo así podrá hacer renacer hoy el antiguo prototipo de Cristo de la Iglesia. Ese Cristo no será ya el Cristo de los especialistas de la Escritura, el hombre conceptual de la teología, con todas sus prácticas y reglas de escuela. Será el Cristo del pueblo, el Cristo laico en el que hallan expresión más íntima todas las fuerzas más sencillas y naturales del alma humana que, por esa misma condición, son las más nobles y divinas». Esto mismo lo había prometido el Jesús de la moderna teología histórica. ¿Para qué dar entonces ese rodeo pasando por el escepticismo? El Cristo de Kalthoff no es distinto del Jesús de aquellos a quienes él desea combatir desde posiciones tan elevadas. Lo único que ocurre es que él dibuja esa imagen con tinta roja y sobre un papel secante y quiere hacernos creer que, por estar pintada en rojo y tener contornos difuminados, la imagen resultante es en realidad algo nuevo.

En el caso de Eduard von Hartmann [20], su rechazo del Jesús de la teología moderna no está motivado por razones éticas. Hartmann reprocha a esa teolo-

---

19 Contra las opiniones de Kalthoff, cf W Bousset, *Was wissen wir von Jesus?* Conferencias pronunciadas en el círculo protestante de Bremen (Halle 1904) Contra Bousset, cf A Kalthoff, *Was wissen von Jesus?* Eine Abrechnung mit professor Bousset in Gottingen (Berlín 1904). La conferencia clara y objetiva de W Kapp, *Das Christus-und Christentumsproblem bei Kalthoff* (Estrasburgo 1905) desarrolla puntos de vista exactos En favor de la teoría de Kalthoff se manifiesta B Kellermann, *Kritische Beitrage zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Berlín 1906) F Meffert, *Die geschichtliche Existenz Christi* (Monchengladbach 1904) refuta, desde una perspectiva católica, la reaparición de la herejía de Bruno Bauer F K.A Linke, profesor de instituto en Jena, hace valer contra Kalthoff la viva descripción de la primera aparición del Señor, *Jesus in Kapernaum Ein Versach zur Erklarung des Markusevangelium* (Tubinga 1904)

20 Eduard von Hartmann, *Das Christentum des Neuen Testaments* (Sachsa in Harz 1905), el libro es la 2ª edición corregida de las *Briefe uber die Christliche Religion* Al estudiar la ética de Jesús, la teología moderna se ha visto siempre dominada por ideas marginales de carácter apologético Su principal interés se orienta a mitigar la idea de la retribución de tal modo que no sea motivo de escándalo para nuestra sensibilidad ética, se pretende además convencer a los lectores de que las orientaciones éticas del Señor parten en cierto modo del presupuesto de la dimensión actual del reino de Dios Esta pretensión se revela con evidencia palmaria en la obra, muy útil por otra parte, de Hermann Jakoby, nacido en 1836 y profesor en Konigsberg, *Neutestamentliche Etik* (1899) Cf además Eduard Grimm, nacido en 1840, pastor principal de St Nikolai en Hamburgo *Die Ethik Jesu* (Hamburgo 1903).

gía que, con el fin de mantener una personalidad religiosamente utilizable, no distinga suficientemente entre el Jesús de la Escritura y el Jesús histórico. Quien intente eliminar los últimos retoques y los detalles que se han añadido a la auténtica imagen de Jesús se encontrará, según Hartmann, con un retrato original irreconocible, que no ofrece siquiera contornos claros o, al menos, no tan claros como para poder utilizarlos y valorarlos religiosamente. Si no hubbiera sido por la inercia y la fidelidad ingenua de la tradición épica no habría quedado nada del Jesús histórico. Los elementos que se han conservado tienen sólo un interés histórico y psicológico.

Cuando se presentó ante el pueblo por primera vez, el Jesús histórico era -según Eduard von Hartmann- un ser casi impersonal, ya que su predicación tenía contenidos tan objetivos que su persona no contaba absolutamente para nada. Pero, con el paso del tiempo, la fama y los milagros lo fueron entusiasmando de tal modo que cayó en definitiva en un estado «de exaltación anormal de la personalidad», hasta acabar confesándose como mesías ante sus discípulos y ante el sanedrín. «Cuando se percató de la inminencia de su muerte, intentó repasar lo que había sido su vida; se dio cuenta entonces de que su misión había fracasado y que su persona y su obra habían sido abandonadas por Dios; en el momento de su muerte, dirigió a Dios una pregunta que no obtuvo respuesta: ¿Por qué me has abandonado?.

Llama la atención que Eduard von Hartmann no haya caído en el error de Schopenhauer y otros muchos filósofos identificando el pesimismo de Jesús con el de la especulación india de Buda. El pesimismo de Jesús, afirma von Hartmann, no es metafísico; se trata de un «pesimismo marcado por la indignación» y cuyo origen se sitúa en lo intolerable de las circunstancias políticas y sociales. Hartmann acepta con toda evidencia la importancia de la escatología, aunque no siempre describe correctamente su esencia, pues opera sólo con el Talmud y no tiene en cuenta ni el Antiguo Testamento, ni Enoc, Salmos de Salomón, Baruc o el Apocalipsis de Esdras. resulta molesto que para referirse a Dios utilice el calificativo de «Jehová».

Como en el caso de Reimarus -las explicaciones de von Hartmann no son en realidad más que un Reimarus modernizado-, el interés de von Hartmann es mostrar que la dogmática cristiana ha perdido el derecho «a pretender cualquier forma de relación con el reino de Dios ideal predicado por Jesús». Jesús y su doctrina, en la medida en que ésta se nos ha conservado, son patrimonio del judaísmo. Su ética nos resulta extraña y escandalosa. No respeta el trabajo, la propiedad y las obligaciones familiares. «Su evangelio es esencialmente plebeyo y excluye cualquier forma de aristocracia que no quiera hacerse plebeya; no sólo la aristocracia del estado, la propiedad y la felicidad, sino la misma aristocracia del espíritu».

Von Hartmann no puede menos de acusar a Jesús de «rudeza semítica», que encuentra reflejada sobre todo en Mc 4,12, donde el Señor afirma que la finalidad de las parábolas es oscurecer las cosas para que el pueblo se endureciera.

Escuchemos ahora el juicio que hace Jesús: «No era un genio, sino una persona de talento que, a pesar de ello y por la carencia total de una cultura sólida, sólo fue capaz de producir resultados muy mediocres y no pudo liberarse de numerosas debilidades y serios errores; un fanático pacífico y un idealista revolucionario que, a pesar de su innato carácter afable, odia y desprecia las realidades terrenas, considerando además que el más mínimo interés hacia ellas resulta dañino para el único interés verdadero, es decir, el trascendente. Un joven amable y modesto que, por una notable concatenación de circunstancias, llegó a creer que era el mesías esperado -una epidemia [21] de su época- sucumbiendo ante las consecuencias de semejante idea».

Es una pena que un espíritu como el de Eduard von Hartmann haya quedado prisionero en cierto modo de la historia meramente externa y no haya captado la grandeza, hecha de sencillez y de fuerza, encerrada en la escatología de Jesús, creyendo que cuanto más la empequeñeciera mejor acabaría con ese ser extraño creado por él mismo. A pesar de todo, su libro tiene un atractivo: la lucha abierta del espíritu alemán con Jesús. La única vencedora en esta batalla será la grandeza. Los demás autores desean pactar la paz antes de que comience la lucha; consideran que los teólogos son los únicos que pueden dirimir la cuestión y ahorrar a nuestro tiempo la decepción ante el Jesús histórico como paso obligado en el camino que conducirá a lograr una verdadera imagen del mismo. Los teólogos podrán realizar esa labor predicando continuamente la reconciliación. ¡Una predicación hecha a base de postulados! Jülicher, por ejemplo [22] distingue en su esquema de la vida de Jesús «elementos judíos y supra-judíos» en el Señor, considerando que Jesús habría trasladado el reino de Dios «al campo del presente, al terreno del devenir histórico»; de ese modo habría introducido en el concepto de reino de Dios «la idea de un desarrollo, que es exactamente todo lo contrario de las concepciones judías sobre el reino». Jülicher quiere elevar «la más firme protesta contra una definición empobrecedora de su Evangelio que no viera en él más que un anuncio del reino inminente y la exhortación a la penitencia como exigencia para poder alcanzar el reino».

¿Pero cuándo ha dado resultado positivos una protesta contra la historia? ¿Por qué predicar paz cuando no la hay e intentar parar el reloj del tiempo? ¿No basta con que Schleiermacher y Ritschl sigan logrando que la teología traiga paz y no espada? Por otra parte, ¿no se debe a que no ha presentado batalla donde tenía que presentarla y a que ha apelado una y otra vez a un tribunal compuesto por representantes de todas las ciencias, al que había sobornado previamente?

---

[21] Eduard von Hartmann se permite, pues, ayudar a los demás a demostrar con él que antes de Jesús y durante su vida habría habido numerosos pretendientes mesiánicos.

[22] *Die Kultur der Gegenwart* (Berlín 1905). Jülicher, *Jesus* 40-69; Cf. además, W. Bousset, *Jesus. Religionsgeschichtliche Volksbücher* editados por Schiele (Halle 1904).

Junto al filósofo encontramos también al jurista El Sr. De Jonge, doctor en derecho, colabora con von Hartmann en la «destrucción de la imagen eclesiástica de Jesús» y en el «desvelamiento de la correspondiente imagen judía» [23].

El Sr. De Jonge es un israelita bautizado en 1889 y salido de la comunidad religiosa de los cristianos el 22 de noviembre de 1902, con la pretensión de regresar a la comunidad de la sinagoga «con reservas evangélicas»; pero a pesar de su fidelidad a la Ley la sinagoga no ha vuelto a admitirlo. Ahora espera el momento en que «la sinagoga del s XX le conceda la misma libertad de pensamiento de que gozó Juan, el discípulo predilecto del Señor, en la sinagoga del s.I». Hasta que llegue ese momento, el propio De Jonge acorta el tiempo de la espera considerando a Jesús y a sus seguidores como judíos modélicos y haciendo uso de ellos en su visión judía con reservas evangélicas.

El odio de De Jonge se dirige sobre todo contra el Jesús sin color ni forma de los superintendentes y consejeros consistoriales. A ese Jesús opone su propio Jesús: el santo colérico, el santo flemático, el santo melancólico, el maestro de la dialéctica, el soberano, el hombre genial en cuestiones prácticas, el hombre del radicalismo consecuente y sin compromisos.

En opinión de De Jonge, Jesús fue discípulo de Hillel. Exigía la pobreza sólo en determinados casos y no como un principio En el caso del joven rico sabía «que su riqueza tenía un origen muy poco claro y que era preciso cortar por lo sano».

¿Cómo se ha enterado De Jonge de que Jesús sabía todo eso? Si alguien pretende luchar contra la vulgar imagen de Jesús dominante en la teología y demuestra además en muchos casos, como De Jonge, no sólo sentido del humor y agudeza sino además intuición histórica, debe evitar caer en el error de la misma teología que critica, atacando a los conocimientos históricos suplementarios de los enemigos, no con la historia, sino con otros conocimientos históricos igualmente infundados.

De Jonge sabe que Jesús poseía un patrimonio familiar. «Baste una prueba que vale por toda una serie: la rápida huída a Egipto junto con toda la familia, motivada por la persecución de Herodes, y la larga estancia en ese país».

De Jonge sabe además -y en este punto sigue al Cuarto Evangelio, al que concede un valor preferente- que, cuando se presentó en público por primera vez, Jesús tenía entre 40 y 50 años. La afirmación de Lucas de que Jesús tenía

---

[23] De Jonge, Dr jur *Jeschuah Der Klassische judische Mann Zertorung des kirchlichen, Enthullung des Judischen Jesus-Bildes* (Berlín 1904) Los estudios judaizantes de la persona de Jesús que se habían realizado hasta ahora eran menos pretenciosos Dr August Wunsche, *Jesus in seiner Stellung zu den Frauen* (1872), describió a Jesús primero desde una perspectiva talmúdica, presentando más tarde, desde esa misma perspectiva, a un Jesús lleno de vida en su *Der Lebensfreudige Jesus der synoptischen Evangelien im Gegensatz zum leidenden Messias der Kirche Jesus der synoptischen Evangelien im Gegensatz zum leidenden Messias der Kirche* (Leipzig 1876). En estas dos obras se hacen observaciones tan exactas como la siguiente. la ética escatológica y con una visión tan negativa del mundo que encontramos en Jesús estaba condicionada por las ideas de la época y, en consecuencia era algo transitorio, en cuanto tal, no tenía nada que ver con el judaísmo

ὡσεί 30 años sólo puede engañar a quienes no tienen en cuenta que Lucas era pintor y que su única intención con esa frase era afirmar que «Jeshuah» aparentaba tener unos 30 años, es decir, que por su gran belleza y su porte eternamente joven parecía 10 años más joven de lo que era en realidad».

De Jonge sabe también que en el momento de su aparición pública, Jesús era viudo y tenía un hijo muy joven; ese hijo de Jesús se identifica con el muchacho que, según Jn 6,9, tenía cinco panes y dos peces. Estos y otros detalles parecidos los encuentra el autor en su «extraordinario Juan».

A este Jesús, miembro de la aristocracia judía, tendríamos que imaginarlo, según De Jonge, más vestido de frac que con un delantal de carpintero. Como puede deducirse de las parábolas, Jesús tenía buenos conocimientos culinarios y examinó muy bien la carta que le ofrecía el reservado corredor de hacienda que era Zaqueo.

Como puede observarse, la modernización de Jesús realizada por De Jonge revela peor gusto aún que la de los teólogos.

Las investigaciones del escritor liberal judío Moritz Friedländer son científicamente importantes[24]. Friedländer supone que con el cristianismo salió a la luz un movimiento que era anterior a Jesús y al Bautista y debe ser identificado con el grupo del עם־הארץ (la gente de la tierra), tan odiado por los fariseos. El עם־הארץ no era, según él, la plebe irreligiosa, sino la piadosa población campesina que se sublevó contra la hipocresía y la estrechez de espíritu del partido, políticamente interesado, de los fariseos estrictos.

La gente de este grupo estaba relacionada con la orden de los esenios, de los que constituía una especie de orden tercera. En definitiva, se trataba de un partido judeo-palestino, que sintonizaba con el movimiento helenista y veía en la tendencia de los fariseos extremistas, que se hicieron con el poder tras la caída de Jerusalén, el mayor peligro para la religión de los padres.

Hasta la manifestación pública del Bautista, el עם־הארץ se había mantenido en posiciones defensivas. Esa gente vio en el predicador del Jordán, surgido en cierto modo del seno del esenismo, un caudillo que convocaba a la ofensiva. La esperanza mesiánica infundió en las masas el ánimo necesario para entrar en acción. Del Ungido esperaba la liberación del yugo de la Ley. Jesús continuó la obra del Bautista y recogió en el granero la semilla llegada a su sazón «antes de que se pudriera en los campos o fuera alcanzada por la tormenta que iba a estallar de inmediato».

---

[24] Moritz Friedländer, nacido en 1844 y que vive actualmente en Viena, *Zur Entstehungsgeschichte des Christentums* (Viena 1894); *ibid., Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (Berlín 1905). En nuestra exposición seguimos la segunda de estas dos obras, que es de hecho una edición corregida de la 1ª; el capítulo dedicado a Jesús desmerece algo del resto de la obra. Vale la pena indicar que, frente a la opinión de P.E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese* (1879), Friedländer defiende la autenticidad de la obra *De Vita contemplativa* transmitida bajo el nombre de Filón, aduciendo buenas razones que aconsejan revisar la opinión general sobre este tema. Una mención especial merece el prólogo de la 2ª obra de Friedländer, construido magníficamente.

Friedländer defiende, pues, la teoría que Gfrörer y Noack habían intentado demostrar ya a mediados del s. XIX. Pero hay que reconocer que el éxito obtenido por él no fue mayor que el de sus predecesores. Si en Jesús y en el Bautista halló expresión un judaísmo que reconciliaba el espíritu profético y el espíritu griego, cabría esperar que en la predicación de ambos pudieran observarse signos de dicha reconciliación. Sin embargo, no es este el caso. A este punto flaco se añade como agravante la relación entre el עם־הארץ y el esenismo establecida por Friedländer. Resulta además inexplicable cómo el Bautista y Jesús compartieron la esperanza del judaísmo fariseo en una resurrección corporal, cuando la comunidad del Mar Muerto enseñaba la caducidad de todo lo material y la inmortalidad del alma. Tampoco se explica la ausencia del ideal ascético en la predicación de Jesús.

Friedländer no desconoce estas y otras dificultades. Pero a pesar de ello se mantiene en su visión de las cosas. Piensa, en efecto, que a pesar de las muchas diferencias doctrinales entre Jesús y los esenios, existe entre ellos una estrecha afinidad. En cualquier caso, a Friedländer se debe el mérito de haber realizado un estudio nuevo e independiente sobre la influencia helenista en el judaísmo palestino; y de dicho estudio se puede concluir al menos una cosa, a saber, que el predominio exclusivo del rabinismo tras la destrucción de Jerusalén supone un rompimiento con el pasado.

Conviene observar que Friedländer, con quien Schürer coincide en este punto, niega la identificación usual entre los Minim del Talmud y los judeo-cristianos. El autor quiere ver en el mineísmo un movimiento griego próximo al gnosticismo de tendencias especulativas y ocupado en crear una doctrina secreta sobre Dios y la creación del mundo, que negaba además la resurrección corporal y adoptó una postura liberal ante la Ley. La magnitud y la calidad del material que se ofrece en apoyo de dicha opinión parece hablar claramente en su favor [25].

El escritor Wolfgang Kirchbach coincide con Friedländer en los puntos de vista fundamentales [26]. Sin embargo, sus obras son completamente acientíficas. Kirchbach es un epígono insignificante de Noack, a quien, por lo demás, no parece conocer. Su singular capacidad para perorar contra la teología especializada y ganarse el favor de la prensa hicieron que lograra cierta fama a fines de los años 90.

Kirchbach privilegió el Cuarto Evangelio porque encontraba en él todos los elementos judíos interpretados en un sentido espiritual. La finalidad de su

---

[25] Cf. en el libro de 1905, 169-234. B. Kellermann, *Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (1906) 71-91 estudia el problema de los Mineos. Al igual que Friedländer, Kellermann ve en esta secta a gnósticos judíos precristianos. Pero, además de ello, defiende la opinión de que el cristianismo primitivo de tendencia paulina procede de esos círculos.

[26] Wolfgang Kirchbach, *Was Lehrte Jesus. Zwei Urevangelien* (Berlín 1897); en 1902 apareció una edición muy ampliada de esta obra; *ibid, Das Buch Jesus. Die Urevangelien. Neu nachgewiesen, neu übersetzt, geordnet und aus der Ursprache erklärt* (Berlín 1897).

obra es interpretar la doctrina de Jesús de acuerdo con Kant. Por ejemplo, la afirmación «Nadie ha visto jamás a Dios» debe ser interpretada sobre la base de las ideas reflejadas en la *Crítica de la Razón Pura.*

Jesús, afirma Kirchbach, usó siempre las palabras «muerte» y «vida» únicamente en un sentido figurado. En él, la vida eterna no es una vida trascendente sino inmanente. Se refiere a su persona considerándose Hijo de Dios y no mesías judío. El título «Hijo del Hombre» no es más que la explicación ética del título «Hijo de Dios». La problemática que plantea el título «Hijo del Hombre» se debe únicamente a que Mateo «tradujo con una literalidad exagerada, casi sílaba por sílaba», el antiguo «Hijo del Hombre» de la recopilación originaria de los logia.

El gran discurso conminatorio de Mt 23 es en definitiva, según Kirchbach, «un discurso patriótico en el que Jesús expresa en términos altamente conmovedores su oposición a los fariseos y su amor por su patria de origen».

Jesús no enseñó la necesidad de huir del mundo; su doctrina era en este punto afín a la doctrina auténtica de Epicuro; lo cual significa que enseñaba «la eliminación de cualquier forma de metafísica errónea y el estado de bienaventuranza, de «makaria», consecuencia de aquella eliminación. La pregunta del Señor al joven rico era, por ello, algo más que un simple intento de ganarlo para su causa. «Si el joven rico, en lugar de escurrir el bulto entristecido por el simple hecho de tener que vender todas sus riquezas, hubiera poseído otra clase de bienes, es decir, valentía, arrojo, espíritu y sabiduría, y hubiera afirmado: «Con mucho gusto; la riqueza que poseo no constituye impedimento alguno, es como si no la tuviera; en consecuencia, no la tengo», es muy posible que el Señor no lo hubiera tomado por la palabra, sino que le habría dicho: «Muchacho, tu actitud me agrada. Ante ti se abre un gran camino; puedes prestar una aportación al reino de Dios y, por lo que a mí respecta, considero que puedes intentar unirte a él. Sobre tus acciones y tus propiedades hablaremos en otra ocasión».

Por último Kirchbach logra espiritualizar incluso el cap. 6 de San Juan, si bien es cierto que lo hace utilizando un lenguaje atroz. «Lo que nosotros, buenos lectores del griego, «gustamos» no es el cuerpo de aquel gran pensador muerto hace ya mucho tiempo y a quien no parecía importarle para nada el problema de la supervivencia personal; el sentido que él quiso dar a sus palabras es que, cada vez que le recordamos en las figuras del pan y de la carne, en la figura del vino y en la del agua, comemos y nos embebemos de su doctrina, de sus ideas, de su concepción grandiosa de la vida» [27].

---

[27] Hugo Delff, *Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth* (Leipzig 1889), se había reducido ya completamente al Cuarto Evangelio, dividido por él mismo en diferentes estratos. El Jesús de Delff oculta en un principio su mesianismo por temor a las expectativas políticas del pueblo, hablando del Hijo del Hombre en 3ª persona. Con motivo de su 2ª estancia en Jerusalén, choca con las autoridades del pueblo y se ve obligado a desaparecer incluso de Galilea debido al conflito

La *Vida de Jesús* de Kirchbach no tiene valor histórico alguno. Sólo puede concebirse como una manifestación de la lucha del pensamiento moderno con Jesús. Kirchbach quiere salvar a Jesús para una época a-metafísica y cuya ética no se caracteriza por la idea de la huída del mundo. Y puesto que este objetivo no puede lograrse apoyándose en el Jesús histórico, reniega de él en favor de un Jesús apócrifo.

Las *Vidas de Jesús* de finales del s XIX y principios del XX se caracterizan precisamente porque, incluso en las obras de la teología histórica y científica especializada, lo puramente histórico cede en favor de una cosmovisión de carácter general. Quienes habían hecho violencia al reino de los cielos comienzan a hacer violencia al propio Jesús. Hombres muy poco cualificados, normalmente ignorantes, que en lugar de informarse sobre las investigaciones en curso dentro de la teología se enfrentan con ésta con una insoportable actitud de superioridad, se sienten impulsados a escribir *Vidas de Jesús* cuyo único objetivo es exponer sus propias concepciones religiosas en una exposición a-histórica a priori En esta actitud, la masa acepta sin más y devora ansiosamente las cosas más absurdas

Ojalá todas estas *Vidas de Jesús* se fundaran al menos en una idea o una aguda penetración histórica como las que se revelan en el *Irrgang des Lebens Jesu* de Albert Dulk[28]. Para Dulk, exponer el destino de Jesús equivale a exponer el destino de la religión. El maestro galileo, una personalidad religiosa extraordinariamente penetrante, se vio condenado al fracaso desde el momento en que su autoconciencia lo elevó a las alturas engañosas de la filiación divina y de la expectativa escatológica. Tras esperar en vano hasta el último momento un «mensaje celeste», murió desesperado.

Cuando uno examina más de cerca la legión de *Vidas de Jesús* noveladas, éstas se diluyen extrañamente en una sola magnitud. Cuando uno ha leído dos o tres sabe cómo son todas. Los cambios introducidos desde Venturini son muy pocos; el más llamativo lo constituye el hecho de que algunas de las curaciones de Jesús son contempladas ahora desde el estado en que se encuentran las modernas investigaciones en torno a la hipnosis y a la sugestión[29]. Para

---

sobre el sábado, entonces abandonan su pueblo y predica a los gentiles En el caso de la resurrección de Lázaro, Delff supone una muerte aparente

28 Albert Dulk, *Der Irrgang des Lebens Jesu. In geschichtlicher Auffassung dargestellt* 1ª parte· «Die historischen Wurzel und die galilaische Blute»(1884) 2ª parte· «Der Messiaseinzug und die Erhebung ans Kreuz» (1885). También la vida del propio Dulk es un laberinto. Nacido en 1819, durante la revolución de 1848 se dedicó a la actividad literaria y de agitación Más tarde emprendió, casi sin medios, viajes que lo llevaron hasta el Sinaí, y Laponia Por último, se enroló en la social-democracia, muriendo en 1884

29 Una visión científica del tema ofrece la obra de Fr Nippold, *Die psychiatrische Seite der Heilstatigkeit Jesu* (1880), en la que se encuentra además una iluminadora recopilación del material médico Cf además, Dr K. Kunz, *Christus medicus* (Friburgo de B 1905) El autor de este estudio desconoce por completo las cuestiones previas de carácter histórico y literario, por ello interpreta todos los milagros de curaciones como si se tratara de hechos reales, que él cree poder explicar desde una perspectiva medica La tendencia del escrito es más bien apologética La suma de estos elementos disminuye su valor

Paul de Régla[30], Jesús era hijo de madre soltera; José recogió a su madre y le ofreció su protección. De Régla describe la hermosura del muchacho: «Sus ojos, no demasiado grandes, eran hermosamente rasgados y estaban cubiertos por la sombra de unas pestañas largas y sedosas de color castaño; algo hundidos en sus órbitas, cambiaban según las impresiones del alma, asumiendo diversos matices, sobre todo el azul o el gris azulado».

Tanto él como sus discípulos eran esenios, orden a la que que pertenecía también el Bautista. La pertenencia a esta secta lo excluía del judaísmo. En su predicación desarrolló temas sobre derechos humanos, dando impulso a exigencias de carácter socialista y comunista. Su religión consistía en una conciencia pura de la divinidad. No tuvo que ver nada con la escatología. La introducción de esta dimensión en su doctrina se debe a Mateo.

Los milagros se fundan todos ellos en fenómenos de sugestión e hipnosis. Cuando se percató en Caná de que los invitados estaban bebiendo más de la cuenta, hizo que les sirvieran agua y les dijo: «Bebed; este vino es mejor que el que habéis tomado hasta ahora», logrando convencer a una parte de los invitados que, por un fenómeno de sugestión, creyeron que estaban bebiendo vino. La multiplicación de los panes y los peces se explica cuando se eliminan dos ceros. La resurrección de Lázaro, cuando se supone que se trató de una muerte aparente. Cuando lo descolgaron de la cruz, Jesús no había muerto todavía; por eso los esenios pudieron reanimarlo.

Esta *Vida de Jesús* está escrita con un odio enorme hacia el catolicismo y, al mismo tiempo, con una admiración real por Jesús. También la *Vida de Jesús* novelada de Pierre Nahor es una simple variante del plan de Venturini[31]. Esta obra hace justicia a las descripciones naturalistas y sentimentaloides y a los extensos diálogos de las *Vidas de Jesús* de hace un siglo. Mientras Juan se halla predicando todavía en el Mar Muerto, Jesús realiza un viaje a Egipto acompañando a un noble bramán; por entonces poseía bienes en Nazaret y un influyente grupo de seguidores en Jerusalén; en Egipto es instruido en la sabiduría egipcia, esenia e india. este hecho es aprovechado por el autor o, mejor dicho, por la autora, para exponer en diálogos didácticos sus ideas sobre filosofía de la religión. Durante su actividad en Galilea, iniciada inmediatamente después de aquel período de instrucción en Egipto, el joven maestro saca partido de los secretos de la hipnosis y la sugestión aprendidos en aquel país extranjero, donde además había practicado, a instancias de su director, en la persona de

---

[30] Paul de Régla, *Jesus von Nazareth. Vom wissenschaftlichen, geschitlichen, und gesellschaftlichen Standpunkt aus dargestellt* (Leipzig 1894), traducido del francés por A. Just). El autor de esta obra, cuyo nombre es realmente P.A Desjardin, es médico. También él toma el Cuarto Evangelio., *como punto de partida para su presentación*

[31] Pierre Nahor (Emilie Lerou), *Jesus* (Berlín 1905, traducido del original francés por Walter Bloch). El principio general que determina esta obra es el siguiente. como todos los personajes misteriosos, heróicos y míticos, la*figura de Jesús pertenece a la leyenda y a la poesía En la introdución, Nahor afirma que su «libro es una confesión de fe» La exposición se basa en el Cuarto Evangelio.

mendigos egipcios. Valiéndose de tales artes cura a María Magdalena, una importante prostituta de Tiberíades. Jesús y María se habían encontrado ya en Alejandría. Tras su curación, la mujer abandona la ciudad de Tiberíades y se retira a vivir en una pequeña casa heredada de su madre en Magdala.

Jesús no estuvo nunca en Tiberíades, pero la sociedad de dicha ciudad se interesó por él y acudió a las playas en las que predicaba. Algunas señoras ricas y piadosas se informaban previamente del lugar en que pensaba predicar, enviando luego al lugar y en el día señalados cestas de pan y pescados asados con el fin de que la gente que acudía a oírlo no pasara hambre. Esta es la interpretación adecuada de los relatos de la multiplicación de los panes y los peces: el pueblo desconocía de dónde sacaba Jesús inesperadamente aquella comida que sus discípulos repartían entre la gente.

Cuando se enteró de que los sacerdotes habían decidido su muerte, logró que su amigo José de Arimatea, un noble esenio, le prometiera bajarlo enseguida de la cruz y enterrarlo sin que se hallaran presentes otros testigos, salvo Nicodemo. Mientras se hallaba colgado en la cruz, entró en un letargo cataléptico. La gente pensó que estaba muerto y, una vez en el sepulcro, volvió en sí. Tras haberse aparecido varias veces a los suyos, se puso en camino hacia Nazaret; en un esfuerzo supremo llegó a la casa de su antiguo y misterioso maestro indio; logró alcanzar la puerta en el momento en que despuntaba el alba, pero cayó de bruces desvanecido; la antigua esclava lo reconoció y lo introdujo en la casa; murió inmediatamente. «La noche, serena y majestuosa, abandonó la aldea de Nazaret; tras el lago de Tiberíades despuntaba resplandeciente el día...».

Nikolaus Notowitsch[32] ve en Lc 1,80 («Y el niño crecía... y permaneció en el desierto hasta el día en que se presentó ante el pueblo de Israel»), un texto referente al Bautista, una laguna en la vida de Jesús y se propone llenarla...rodeando al Señor, entre los 13 hasta los 29 años, de bramanes y budistas que lo instruyen en sus doctrinas. Para probar este dato Notowitsch ofrece ciertas noticias sobre la veneración de una tal Issa entre los budistas, noticias que nuestro autor pretende haber encontrado en los monasterios del Tibet Pequeño. El conjunto es, burda patraña y descarada invención, como ya sentenciaron los críticos en su momento.

Por su tendencia, las *Vidas de Jesús* noveladas se sitúan ya en la línea de las *Vidas de Jesús* teosóficas, en las que se abandona completamente cualquier

---

32 Nicolas Notowitsch, *La vie inconnue de Jésus-Christ* (París 1894, la edición alemana de esta obra apareció en Stuttgart en 1894) Cf Holtzmann en *Theol Jahresbericht* XIV, p. 140. La obra de A Lillie, *The influence of Buddhism on primitive Christianity* (Londres 1893) pertenece en cierto sentido a las *Vidas de Jesús* noveladas, pues el autor coloca a Jesús entre los esenios y equipara esenismo y budismo Entre las *Vidas de Jesús* noveladas de carácter edificante y compuestas para ser leídas en las familias, una de las que más ediciones ha conocido es la del inglés J.H. Ingraham, *The Prince of the House of David*, cuya tradución alemana apareció en 1858 y ha sido reeditada en 1896 Entre las *Vidas de Jesús* noveladas hay que mencionar también la obra de Peter Rosegger, J N.R.J. *Frohe Botschaft eines armen Sunders* (Leipzig 1906) El libro de E. Rauch, *Jeschua ben Joseph* (Deichert 1899) revela una sensibilidad muy femenina

elemento histórico y sólo pretenden demostrar que Jesús habría asumido la teosofía egipcia e india, siendo iniciado en la *sciencie occulte*. A pesar de ello, estos autores tienen la ventaja de haber superado la alternativa entre la reanimación tras la muerte aparente y resurrección, pues todos ellos consideran evidente que Jesús pudo volver a tomar un cuerpo incluso tras una muerte real. Cuando se trata de adornar y decorar los pasajes evangélicos, no se quedan muy por detrás de las *Vidas de Jesús* noveladas que se escriben normalmente.

Ernest Bosc[33] piensa que, en su condición de seguidor de la teosofía, su libro no pretende otro objetivo que describir la vida esotérica de Jesús y el origen oriental del cristianismo, llegando a afirmar que Jesús no era semita sino ario. Como es lógico, el principal apoyo para su exposición lo encuentra en el Cuarto Evangelio. Pero, cuando es preciso, tampoco rehuye acudir a las *Enthullungen* de 1849, que no son otra cosa que un plagio de la obra de Venturini.

La obra *Did Jesus Live 100 B.C.*, no carece de cierto atractivo, pero está escrita con una erudición abstrusa[34]. Su autor, perteneciente a la corriente teosófica, contrapone a la tradición cristiana una tradición judía sobre un tal Jesús que habría vivido en tiempos de Alejandro Janneo (104-78 a.C.). El más antiguo de todos los evangelistas habría sustituído más tarde a ese Jesús; en dicha tarea se vio favorecido por el hecho de que, en tiempos de Pilato, un falso profeta causó una enorme sensación entre el pueblo. Sin embargo, la intención del autor se limita simplemente a presentar una hipótesis y, por otra parte, pide disculpas de antemano por el escándalo que pudiera suscitar su obra.

Los investigadores de la tendencia teosófica aceptan por lo general la datación de la vida de Jesús resultante de los errores del Talmud. También Annie Besant considera que Jesús nació alrededor del 105 a.C.[35]. Cuando el muchacho dio pruebas de su deseo extraordinario de saber, fue instruído por los esenios, entre quienes llegó a familiarizarse con la sabiduría persa, india y egipcia; en ese mismo ambiente pudo estudiar las obras de la ciencia oculta en una magnífica bilbioteca propiedad de la orden. Posteriormente fue iniciado en el mismo Egipto en los misterios auténticos. Tras esa preparación, estaba ya a punto para ofrecer al logos celeste la «tienda» de su cuerpo durante tres años, a partir del bautismo. El nuevo ser resultante de todas esas combinaciones, Jesu-cristo, se fue despegando del pueblo y de sus guías, predicando una doctrina espiritualizada. El hecho de haber difundido la ciencia oculta entre el

---

[33] Ernest Bosc *La vie ésotérique de Jésus Christ et origines orientales du christianisme* (París 1902) A Muller prueba que Jesus fue ario, para lo cual se apoya en el supuesto de una emigración gala a Galilea *Jesus ein Arier* (Leipzig 1904)

[34] *Did Jesus Lived before 100 B C ?* (Londres y Benares Theosophical publ Society 1903) Sobre la edición del Talmud utilizada por el autor de esta obra, cf supra nota 37

[35] Annie Besant, *Le christianisme ésotérique* (París Publications Théosophiques 1903) Sobre el Jesús histórico, mítico y místico, cf pp 125-197

pueblo le valió la enemistad de los esenios. Tras morir en la cruz, el círculo de los discípulos se vio privado de la presencia física del maestro; pero él siguió visitándolos durante otros cincuenta años revestido de un cuerpo espiritual maravilloso y los instruyó en todos los misterios.

Los conocimientos teosóficos sobre la vida de Jesús se basan en los relatos evangélicos; pero en parte proceden también de la ciencia oculta transmisora de un conocimiento directo de los hechos y de su verdadera naturaleza. Es interesante comprobar que la combinación de «historia y leyenda» típica de los Evangelios y que tantos quebraderos de cabeza produce a la teología liberal no preocupa lo más mínimo a los teósofos. Estos suponen, en efecto, que los textos evangélicos reelaboraron en gran parte determinados elementos mitológicos con objeto de presentar ciertas verdades religiosas bajo la capa de antiguos símbolos. Los Evangelios ofrecen, pues, al mismo tiempo el Cristo «histórico» y el Cristo «mítico» A éstos se añade como tercer componente, el salvador «mítico», que se sitúa tras y por encima de aquéllos y que sólo puede ser reconocido interiormente.

Wilhelm Winch [36], médico de Halensee, no sigue los senderos de tan tremendas especulaciones y prefiere ver en el Señor al apóstol de la medicina naturalista y de una forma de vida conforme a la naturaleza. Jesús, afirma Winch, *fue el más noble modelo de abstemio. Cuando los soldados quisieron* ofrecerle aquella bebida narcotizante antes de la crucifixión, él la rechazó (Mc 15,23), porque sólo permitía beber vino sin fermentar.

Los trabajos de Loosten, Binet-Sanglé, Rasmussen, Schaefer, Werner y Kneib [37] están dedicados a ofrecer un juicio psiquiátrico de Jesús.

---

[36] Wihelm Winsch, *War Jesus ein Nasiraer?* (Berlín 1904), *Mein Christusbild* (Berlín 1905)

[37] Dr De Loosten (seudónimo del Dr Georg Lomer, médico jefe en la fundación Neustadt de Holstein para los dementes), *Jesus Christus vom Standtpunkt des Psychiaters* (Bamberg 1905) Dr Binnet-Sangle, catedrático en la escuela de sicologia de París, *La folie de Jésus* 4 vol (París I [3]1911, II 1910, III 1912, el 4º volumen no ha aparecido aún) El autor ha publicado estudios sobre los profetas Elías y Eliseo en los *Archives d'anthropologie criminelle* (1904 y 1905) Su obra *Les prophètes juifs Etudes de psychologie morbide* (1905) está agotada Emil Rasmussen, Dr. en filosofía y doctorando en teología, *Jesus Eine vergleichende psychopatologische Studie* (Leipzig 1905), traducido del danés al alemán por Arthur Rothenburg), del mismo autor puede verse además *Ein Christus aus unseren Tagen* (David Lazzaretti) (Leipzig 1906) Dr H Schaeffer, médico jefe en el Instituto para dementes de Friedrichsberg (Hamburgo), *Jesus in psychiatrischer Beleuchtung Eine Kontroverse* (Berlín 1910) Hermann Werner, pastor emérito en Andernach (Rheinland), antiguo capellán de manicomio, *Die psychische Gesundheit Jesu* Grosslichterfelde/Berlín 1908 Ph Kneib, catedrático de apologética católica en Wurzburgo, *Moderne Leben-Jesu-Forschung unter Einfluss der Psychiatrie* (Maguncia 1908) En su estudio, *Jésus et les évangiles* (París 1878), Jules Soury, antiguo secretario de Renan, descubrió elementos patológicos en el estado espiritual de Jesús, diagnosticándole una «parálisis progresiva» Las dificultades que le creó esta conclusión llevaron a Soury a reelaborar su *Essai de pyschologie morbide,* convirtiendo esta obra en una obra de Jesus En el prólogo a la tercera edición, aparecida bajo el título *Jésus et la religion d'Israel* (París 1898) manifiesta su disgusto ante su propia obra precedente, pues con ella había herido ciertas convinciones religiosas Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu* (1907), cita la 3ª edición de la obra de Soury, sin apercibirse de que partes

De Loosten ofrece el siguiente juicio: «Jesús fue probablemente un bastardo marcado desde su nacimiento por taras hereditarias, en virtud de las cuales, destacó desde su primera juventud por una autoconciencia muy marcada unida a una gran inteligencia y un sentido familiar y de casta muy poco desarrollado... Su inteligencia singular lo hizo capaz de percatarse de los errores de las ideas religiosas dominantes en su época y de dar a los preceptos legales una nueva interpretación formal, más libre y abierta a la evolución. Su autoconciencia fue ascendiendo a través de un lento desarrollo hasta alcanzar un sistema de ideas fijas cuyos contenidos estuvieron determinados por la intensa orientación religiosa de su época y su propia labor de estudio en los escritos del Antiguo Testamento. El elemento psicológico de genialidad y lo patológico tuvieron en él un influjo recíproco y llegaron a amalgamarse completamente...»

El diagnóstico ofrecido por Binet-Sanglé es muy semejante al anterior. También él diagnostica una paranoia. Pero considera que se trataba de una forma especial de esta enfermedad, originada en errores juveniles. Binet-Sanglé encuentra en la narración de la visita de Jesús al templo a los 12 años el reportaje de la «crisis hebefrénica» por la que atravesó Jesús. El autor francés da por descontado que Jesús procedía de una familia de antiguos alcohólicos y que además era tuberculoso. Del detalle del agua y la sangre que salieron de su pecho atravesado y del que da cuenta el Cuarto Evangelista, Binet-Sanglé concluye que el crucificado tuvo un derrame de pleura; esto explicaría además su debilidad en el camino hacia el Calvario y la rapidez con que se produjo su muerte. Supone también que Jesús era bajo, detalle normal en el vástago de una familia degenerada. Como prueba de esta última afirmación aduce el hecho de que el profeta de Nazaret entró en Jerusalén montado en un borriquillo y que, a pesar de ello, sus pies no llegaban al suelo.

Mientras que de Loosten le reconoce a Jesús una singular capacidad intelectual, Binet-Sanglé la reduce a la mínima expresión. Cree poder demostrar que el megalómano de Galilea se limitó a repetir dichos de los profetas y que sus discursos se sitúan en el nivel más bajo de los producidos por otros muchos paranoicos como él.

Ninguna de las dos obras a que nos hemos referido en último término pueden pretender valor científico. De Loosten y Binet-Sanglé se limitan a recopilar datos del «historial clínico» de su paciente, sin molestarse en examinar críticamente el origen de los mismos. Aceptan los datos de los evangelios apócrifos y del Talmud con la misma tranquilidad que los de los escritos canónicos.

Ninguno de ellos hacen justicia a las diferencias entre la tradición sinóptica y la joánica. Prefieren utilizar esta última, pues les ofrece más elementos sus-

---

psiquiátricas han sido corregidas. El estudio *Die Gemutsart Jesu* (Leipzig 1908), de Julius Baumann, catedrático de filosofía en Gotinga, toca el aspecto psiquiátrico sólo tangencialmente.

ceptibles de ser interpretados clínicamente. Los paralelos de ciertos casos actuales de enfermedades clínicas dejan mucho que desear.

Resulta cómico que Binet-Sanglé opere sin más con el material que ofrecen a la psiquiatría los alcohólicos degenerados de Francia y considere que de tales casos pueden sacar conclusiones aplicables a la psiqué de Jesús.

Rasmussen conoce los estudios críticos sobre la vida de Jesús y evita usar el Cuarto Evangelio como fuente. Considera que, lo mismo que los personajes proféticos de las distintas religiones, Jesús debe ser contado entre los enfermos epilépticos o histérico-epilépticos. Para este diagnóstico se basa en estudios psicopáticos comparados. Rasmussen ha estudiado la naturaleza de los pioneros religiosos sobre la base de una serie de personajes históricos. Los profetas judíos, Buda (550 [?]-480 a.C.), Pablo (64 [?]), Mahoma (570 (?)-632), Lutero (1483-1546), el especialista de la Cábala, Sabateo Zewi de Asia Menor (1626-1676), Swedenborg (1688-1772), el Mahdi (1885), Orestes de Amicis (1824-1889), David Lazzaretti (1834-1878), los fundadores del bahaísmo, Mirza Ali Mohamed (1825) y Mirza Hussein Ali (1817-1892) y el filósofo religioso danés Sören Kierkegard (1813-1855) tienen, en opinión de Rasmussen, tantos puntos de contacto, que es posible deducir un tipo universal de «vidente religioso». Todos estos personajes, continúa nuestro autor, han tenido ataques de miedo alternados con períodos de exaltación, y revelan alucinaciones visuales y auditivas. La autocomplacencia y los delirios de grandeza se hallan mezclados en todos ellos con el temor ante la culpa y el juicio; este sentimiento es tal que llegan a concebir la idea de que sufren por los otros hombres. Por otra parte, todos ellos revelan una sexualidad anormal; en ese campo, la ascesis puede trasformarse en una serie de desenfrenos y perversidades, con frecuentes cambios de estados de ánimo, inconstancia en la forma de existencia, crueldad y violencia, pérdida creciente de la inteligencia y empobrecimiento de la imaginación. Tanto si sus discípulos han transmitido los datos sobre sus ataque típicos como si no, todos ellos pertenecen al grupo de los epilépticos o histérico-epilépticos. Tales ataques pueden ser desconocidos, como en el caso de Kierkegard. En otros casos se producen manifestaciones «afines», tales como la pérdida transitoria de la conciencia así como estados de somnolencia.

El mismo modo en que Rasmussen presenta el tipo de profeta epiléptico da pie para cuestionar esa imagen, tanto por razones históricas como psiquiátricas. La forma en que demuestra que Jesús se sitúa en esa categoría de personas no satisface en absoluto. El autor no se preocupa por clasificar y valorar los dichos transmitidos. «Basta demostrar que Jesús se presentó como Hijo del Hombre o como Mesías para que quede patente su semejanza con Jeremías, Pablo y Sören Kierkegard». Esta afirmación es el argumento capital de Rasmussen. Por otra parte, el autor se contenta con seleccionar los elementos que en su opinión pueden ser útiles para su diagnóstico, interpretándolos luego de acuerdo con el mismo. La lucha anímica de Jesús en Getsemaní se convierte así en un «ataque de petit mal epiléptico»; la expulsión de los mercaderes y

cambistas del atrio del Templo es un ataque más fuerte (grand mal) que, a quien posea las nociones más elementales de psiquiatría, le parecerá algo completamente singular. Basta observar un caso de ataque fuerte para que Rasmussen se sienta capaz de concluir que, frente a la afirmación del Evangelista (Mc 11,17), Jesús no perseguía ningún objetivo concreto ni dijo nada para justificar esa acción concreta. Lo único que revelan las explicaciones de Rasmussen es el poco material de que dispone para hacer su diagnóstico.

Kneib, Schäfer y Werner intentaron hacer frente a las afirmaciones de De Loosten y Rasmussen (Binet-Sanglé era desconocido en Alemania). Pero sus tomas de postura no eran adecuadas para poner fin al debate, ya que están concebidas desde una perspectiva apologética y no entran en el núcleo científico de la cuestión.

Schäfer no conoce muy bien el material histórico y se aventura a ciertas interpretaciones de los hechos que resultan algo atrevidas. Quiere suponer que, en el bautismo, «una mansa paloma» revoloteó durante algunos momentos sobre Jesús y que, en las bodas de Caná, y en la multiplicación de los panes y los peces, el Maestro puso en práctica ciertas artes de sugestión de las masas. En los detalles ofrece un material psiquiátrico muy valioso. Especial interés tienen los datos sobre alucinaciones y mesías que pueden hallarse en los manicomios.

Hermann Werner posee buenos conocimientos históricos y una rica capacidad de observación psiquiátrica. Demuestra con habilidad lo inconsistentes que resultan los diagnósticos de Jesús ofrecidos hasta entonces, aunque prescinde de replantear el problema en vistas a un futuro debate.

Resulta interesante la opinión de Werner, según la cual el hecho de que Jesús hubiera estado dominado en todas sus acciones, su doctrina y su pasión por una actitud consecuente con las expectativas escatológicas lo situaría inmediatamente entre los enfermos mentales. Strauss había defendido una postura idéntica en una carta de 1864. Werner se rebela contra la posibilidad de que Jesús pensara en su parusía; la razón de dicha actitud es que, en su opinión, semejante idea está muy próxima a la locura[38]. Tampoco Theobald Ziegler quiere aceptar la «imagen de un Jesús escatológico», pues en su opinión tal imagen no lo situaría en «el mundo de ideas típicas de un hombre sano, sino de un enfermo mental»[39]. También H. Holtzmann, Jülicher y otros comparten esa misma opinión[40].

En favor de una posible enfermedad mental de Jesús podrían tomarse en consideración toda una serie de datos: sus familiares afirman que está fuera de sí y quieren por esa razón llevárselo a casa (Mc 3,21); los fariseos dicen que

---

38 El texto correspondiente lo ofrece Theobald Ziegler, *David Friedrich Strauss,* (1908) II 608 y 609.

39 Cf. *ibid.* II 609.

40 Cf. H.J. Holtzmann, *Das messianische Bewusstsin Jesu* (1907) 80 y 81.

está endemoniado (Mc 3,22 y 30); durante el bautismo tiene alucinaciones visuales y acústicas (Mc 1,10 y 11); el relato de la transfiguración no permite sacar conclusiones ciertas sobre si las alucinaciones que se nos cuentan en relación con este hecho las tuvieron tanto Jesús como sus discípulos o si los que «vieron y oyeron» fueron sólo estos últimos; algunos psicólogos aluden además a su actitud de rechazo frente a la familia; la afirmación sobre aquellos que se hacen eunucos por el reino de los cielos puede revelar concepciones sexuales anormales (Mc 19,12); la orden dada a la tempestad (Mc 4,39) y la maldición de la higuera (Mc 11,12-14) constituyen acciones muy extrañas; de ciertos relatos de la actividad pública se saca la impresión de que el desasosiego y la inconstancia eran dos elementos constituyentes del carácter de Jesús y podrían ser, por consiguiente, signos de una enfermedad mental. Especialmente extraña resulta la huída nocturna tras su primera aparición pública en Cafarnaún y la negativa a regresar antes a la ciudad (Mc 1,35-38). ¿Por qué razón habla Jesús de persecuciones inminentes sin que hubiera circunstancias externas que justificaran tales afirmaciones? ¿En qué hechos se fundamenta la idea de la filiación divina y su vocación a la categoría de Hijo del Hombre que se desarrollaron en su mente?

Todos estos datos deben ser relacionados necesariamente con la totalidad de los hechos narrados por los Evangelios, analizando además el peso específico que puedan tener. El primer elemento decisivo es el origen del convencimiento de la condición mesiánica. ¿Se pueden descubrir momentos que permiten establecer cierto paralelismo entre tal convencimiento y la detección clínica de sueños de grandeza? Si la respuesta a esta cuestión es afirmativa, habrá que situar a Jesús entre los enfermos mentales; si es negativa, cualquier intento de diagnosticar una enfermedad mental en el caso de Jesús habrá que mirarlo con una gran dosis de escepticismo.

En este problema no tiene demasiada importancia el mayor o menor número de ideas fantásticas que la mentalidad moderna pueda detectar en la doctrina de Jesús. Identificar lo extraño con lo enfermizo es signo de un tratamiento laico de las cosas. Para ofrecer un juicio psiquiátrico el único elemento importante es el origen y la lógica que se revela en la formación de la idea y su relación con el comportamiento general de la persona[41]. Las cosas se plantearían inadecuadamente en el caso de Jesús si el juicio sobre su salud mental se hiciera depender de que la ciencia histórico-crítica descubra y reconozca en él un grado mayor o menor de congruencia entre sus ideas y su actuación escatológica.

Lo cierto es que, mientras no cambien las cosas, los modernos adversarios totales o parciales de la interpretación escatológica de Jesús seguirán pensando que de ese modo salvan a Jesús del manicomio.

---

41 Próximamente pienso publicar, como suplemento a la 2ª edición de la *Leben-Jesu-Forschung*, una extensa crítica médica a los mencionados diagnósticos, además de un estudio independiente sobre el material evangélico en cuestión

XIX

LA CRÍTICA DE WREDE Y DE LA ESCATOLOGÍA CONSECUENTE A LA MODERNA CONCEPCIÓN HISTÓRICA

LA CRÍTICA DE WREDE Y DE LA ESCATOLOGÍA CONSECUENTE A LA MODERNA CONCEPCIÓN HISTÓRICA

William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium* (El secreto mesiánico en los Evangelios. Acompaña una contribución a la interpretación del Evangelio de Marcos. Gottinga 1901).

Albert Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Ein Skizze des Leben Jesu. Abendmahl,* 2º cuaderno (El secreto mesiánico y de la pasión. Un esbozo de la vida de Jesús. la Ultima Cena. Tubinga/Leipzig 1901).

Que la obra de Wrede y la *Skisse des Lebens Jesu* hayan aparecido simultáneamente en el mercado es algo cronológica y objetivamente sorprendente[1]. Ambas obras aparecieron el mismo día, tienen un título parecido y coinciden casi literalmente en su crítica contra las modernas concepciones históricas de la vida de Jesús. Con todo, esas dos obras están escritas desde perspectivas muy diferentes: la primera, la de la crítica literaria; la segunda, la histórico-escatológica. Da la impresión de que la hipótesis de Marcos está destinada a que los problemas en ella implicados se consideren siempre simultánea e independientemente tanto desde una perspectiva literaria como histórica y que, además, sus resultados encuentren expresión en formas diferentes que, a pesar de ello, se corroboran. Esto mismo había ocurrido en el caso de Weisse y Ch.G. Wilke y es lo que ocurre ahora, pues, apoyados en el carácter primigenio de Marcos, los autores niegan el carácter histórico de la vida de Jesús vigente hasta nuestros días y que se funda precisamente en la exposición del segundo Evangelio.

Esto quiere decir que las interpretaciones literaria y escatológica, que han flanqueado hasta hoy el paso de la teología moderna, han sido al fin integradas, se contrapesan, se protegen recíprocamente y se animan a aceptar la lucha. Si a pesar de ello swe sigue escribiendo tanto sobre la vida de Jesús, como si de hecho no se hubiera producido bloqueo alguno, esto no cambia para nada la situación en que se encuentra realmente la moderna teología histórica. La investigación no da ni un paso adelante y trascurre con una sensación de tedio total por las vías de siempre; imposibilitada para continuar adelante, comienza a divulgar sus resultados a gran escala.

---

[1] William Wrede, nacido en Bucken (Hannover) en 1859, fue profesor de teología en Breslau y murió en 1907 de una enfermedad del corazón. Con él perdió la teología a un hombre noble y a un investigador crítico, cuya importancia sólo supo reconocer con reticencias. En un artículo titulado «Ueber Aufgabe und Methode der sogennanten neutestamentlichen Theologie» (1897), Wrede entra en discusión con la gran obra de Holtzmann. Entre sus precursores en la crítica de la tradición evangélica, cita a Bruno Bauer, Volkmar y al holandés Hoekstra «De Christologie van het canonieke Marcus-Evangelien, vergelken met die van de beide anderer synoptische Evangelien», *Theol. Tijdschrift* (1871).

Que la moderna teología histórica agradezca a Wrede las perspectivas tan interesantes que ha sacado a la luz y reconozca incluso que la teología consecuente ha hecho avanzar ciertos problemas significa que el crítico de Breslau y la escatología consecuente no han sido capaces de levantar el sitio a que se había visto sometida la teología. Basta aceptar que la mitad, es más, un tercio de las observaciones críticas de Wrede y de la *Skisse des Lebens Jesu* son exactas, para poner punto final a la concepción de la historia típica de la moderna teología histórica.

Quien toma en sus manos el libro de Wrede saca una impresión muy clara: en él no hay espacio para el perdón; quien recorra el esbozo del secreto mesiánico tendrá que concluir que entre la vida de Jesús histórico-moderna y la vida de Jesús escatológica no hay término medio posible.

Si la concepción de Vrede y de la escatología consecuente se unen podrán destruir la moderna teología histórica o ser destruídas por ella. Pero lo que resulta imposible es realizar una síntesis entre dichas concepciones y esa teología y lograr que ésta se imponga, pues de ella no se puede esperar absolutamente nada.

Lo mismo que ocurrió con la *Vida de Jesús* de Strauss, la coincidencia de dos escuelas en una crítica nueva y sorprendente -por ahora no cuentan las soluciones concretas de Wrede y de la escatología consecuente- supone que en la teología practicada hasta ahora ha entrado un elemento que no puede ser reconciliado con ella. Todos sus elementos típicos se ven amenazados. Tendrá que volver a conquistar el terreno paso a paso; a partir de ahora no podrá volver a hacer afirmaciones sin haber tomado antes partido frente a las nuevas cuestiones críticas fundamentales.

La teología moderna está muy lejos de aceptar una afirmación así. Le ha llegado la noticia de que el agua se estaba filtrando a través de los muros del pantano; como respuesta, se limitó a mandar un par de albañiles que repararan las grietas. Como si éstas no fueran signo evidente de que el muro estaba minado y que era preciso reconstruirlo desde los cimientos. Al volver a casa, se encontró con que todos sus muebles habían sido embargados; pero ella continuó viviendo tranquilamente, sin percatarse de que, si no pagaba, iba a perderlos.

Las objeciones críticas que Wrede y la *Skisse des Lebens Jesu* han hecho valer contra la investigación moderna son las siguientes:

Para poder encontrar en Marcos la vida de Jesús que ha imaginado, la teología moderna tiene que leer entre líneas cantidad de cosas en ese Evangelio, todas ellas muy importantes; valiéndose luego de suposiciones psicológicas, debe introducir en el propio texto cuanto ha imaginado. Pretende constatar en Marcos una evolución de Jesús, de los discípulos y de las circunstancias externas, afirmando además que con dicha constatación no hace más que sacar a la luz observaciones e ideas del Evangelista ocultas a una mirada superficial. Sin embargo, el Evangelio, no posee el menor rastro de ese pragmatismo que se le atribuye al Evangelista. Cuando se pregunta a los

intérpretes en cuestión cuáles son las razones en que se fundan, uno descubre que se trata de claros argumentos e silentio.

Marcos desconoce completamente la idea de una evolución de Jesús; no sabe nada de las observaciones pedagógicas que habían determinado la actitud de Jesús ante los discípulos y ante el pueblo; no tiene la menor idea de que en el corazón de Jesús lucharan entre sí dos concepciones mesiánicas, una espiritual y otra popular de corte político. Tampoco sabe que en este punto concreto había diferencias entre la concepción de Jesús y la del pueblo; no sabe que el uso del borriquillo en la entrada en Jerusalén fue símbolo del mesianismo político; no sabe que la doctrina sobre el hijo de David estaba relacionada con aquella alternativa; no sabe ni que Jesús explicó a sus discípulos el secreto de la pasión ni que ellos entendieron ese secreto de algún modo. Lo único que sabe Marcos es que, desde el principio al final, los discípulos no entendieron absolutamente nada. Marcos desconoce asímismo que el primer período fue un período de éxitos y el segundo de fracasos, sino que a partir de Mc 3,6 hace que los fariseos y los herodianos decidan la muerte de Jesús y que el pueblo, entusiasmado con él, le sigue siendo fiel hasta el último día de su predicación en el templo.

Todo esto -y se trata de elementos fundamentales en las modernas exposiciones de la vida de Jesús- habría que demostrarlo, si fuera posible. Pero no se puede seguir introduciendo en el texto cuanto uno considere evidente. Pues aquello que, según los criterios de la práctica exegética al uso, nos parece lo más evidente es en realidad lo menos evidente que se puede imaginar.

También se debe renunciar ahora a aquellos otros elementos que también se consideran evidentes, es decir, al «núcleo histórico» que se creía poder descubrir en los distintos pasajes; dicha renuncia debe hacerse efectiva hasta el momento en que se demuestre realmente -si es que se puede demostrar- que podemos distinguir entre el núcleo y la corteza en la forma en que lo hemos hecho hasta ahora. Se puede suponer que lo que se relata es histórico o que no lo es; pero es preciso dejar de seguir pensando que las predicciones de la pasión, muerte y resurrección son históricas, mientras que hacemos caso omiso del resto del Evangelio. Se puede aceptar o rechazar la idea de la muerte expiatoria, pero no atribuyamos a Jesús una concepción tan falta de color y de vida como ésta, considerando que lavaloración real de la pasión de Marcos se debe a la teología paulina.

Por muy distintos que sean los resultados a la hora de encontrar el núcleo histórico, el método de los diferentes autores es siempre el mismo: «abstraer las cosas y reinterpretarlas». «Cada investigador -afirma Wrede- actúa en definitva de tal forma que las palabras transmitidas sólo conservan aquellos elementos susceptibles de ser incluídos en su propia construcción de los hechos y en la idea que se haya hecho de la posibilidad histórica. Todo lo demás lo rechaza».

Las motivaciones y conexiones psicológicas que se ha creído poder descubrir en los hechos y acciones de Marcos no existen. Por ello no connduce a nada pasar su narración por el tamiz de la psicología racional. Una cantidad inmensa de tesoros de erudición y de ciencia, de arte y de artificio, acumulados en sus graneros por la hipótesis de Marcos durante dos generaciones, ha resultado inútil y no puede ofrecer aportación alguna a la investigación. La teología se ha simplificado. ¡Qué sería de ella si este fenómeno no se repitiera al menos cada cien años! Dicha simplificación le ha venido además muy bien, pues desde Strauss nadie le había puesto impedimentos.

Wrede y la escatología consecuente la obligan a releer el texto de Marcos con total imparcialidad, sometiendo a un análisis más serio las relaciones que ha descubierto entre las distintas perícopas y que ha considerado como evidentes.

El material con que se había querido soldar los distintos relatos para obtener una vida de Jesús no resiste la prueba de la temperatura: expuesto al frío del excepticismo crítico, comienza a agrietarse; cuando el fuego escatológico alcanza cierto grado, se derriten las soldaduras. Tanto en un caso como en el otro, los distintos pasajes se desgajan completamente unos de otros.

Hasta la fecha, gracias a ciertos conocimientos suplementarios, uno podía proveerse de billetes-suplemento; esto permitían usar trenes rápidos en la exposición de la vida de Jesús; así se evitaba tener que parar en todas las estaciones, bajar del tren, esperar una coincidencia o exponerse incluso a perderla. La ventanilla en que se vendían tales billetes se ha cerrado. Los que se adquieren ahora obligan a bajarse en todas las estaciones y no aseguran las coincidencias.

Y el problema no consiste únicamente en la imposibilidad de encontrar entre los distintos pasajes ciertas formas de conexión psicológica que llamen la atención a primera vista; ocurre además que lo que se descubre en casi todos los casos son una serie de «inconexiones» positivas. La exposición de Marcos está plagada de oscuridades y contradicciones.

Wrede y la *Skisse des Lebens Jesu* coinciden casi en los detalles a la hora de señalar la ausencia total de relaciones entre los distintos pasajes. Que tales dificultades no son el fruto de construcciones artificiales lo demuestra la panorámica de las *Vidas de Jesús* que hemos ofrecido y en la que se ha podido comprobar cómo en los últimos cuarenta años de investigación los problemas han ido surgiendo sucesivamente desde el momento en que Bruno Bauer -como adelantado de esta empresa- se percatara de ellos en toda su complejidad.

¿Cómo sabían los endemoniados que Jesús era el Hijo de Dios? ¿Cómo se explica que, cuando nadie del pueblo conocía aún su condición mesiánica, el ciego de Jericó lo saludara como Mesías, gritándole «Hijo de David»? ¿Cómo explicar que este incidente no llevara al pueblo a replantearse la idea que tenía de Jesús?

¿Cómo se llegó al hecho de la entrada mesiánica en Jerusalén? ¿Cómo pudo realizarse dicha entrada sin provocar la intervención de las fuerzas romanas de ocupación? ¿Por qué se prescinde completamente de ese hecho en las disputas de los días sucesivos, en las que uno tiene la impresión de que nada ha ocurrido? ¿Por qué no se alude a la entrada durante el proceso de Jesús? «Las aclamaciones mesiánicas pronunciadas durante la entrada -afirma Wrede- son en Marcos una historia completamente aislada. No tuvo consecuencias; tampoco había tenido antecedentes».

¿Por qué dice el Señor en Mc 4,10-12 que las parábolas son una forma de ocultar el misterio del reino de Dios, cuando la explicación ofrecida posteriormente por él mismo a los discípulos no tiene nada de misterioso? ¿Cuál es el misterio del reino de Dios? ¿Por qué prohíbe Jesús que se den a conocer sus milagros y por qué reitera dicha prohibición incluso en casos en que resulta claramente absurda? ¿Por qué constituye su mesianidad un secreto, si en realidad no lo es, ya que, no sólo sus discípulos sino también los demonios, el ciego de Jericó, el grupo de «gente caída del cielo en Jerusalén», según los llama Bauer, y el sumo sacerdote tienen conocimiento de la misma?

¿Por qué razón reveló Jesús su dignidad a los discípulos en Cesarea de Filipo y no cuando los envió en misión? ¿Cómo conoce Pedro la dignidad de su Maestro sin que éste le haya dicho ni una palabra al respecto? ¿Por qué razón debe y tiene que seguir siendo secreta tal dignidad hasta la resurrección? ¿Por qué utiliza Jesús el título «Hijo del Hombre» como forma de caracterizar su mesianidad? ¿Y cómo se explica que precisamente ese título desapareciera luego completamente de la primitiva teología cristiana?

¿Por qué presenta Jesús en Jerusalén como dificultad el hecho de que el Mesías sea al mismo tiempo hijo y señor de David? ¿Qué significa que Jesús se sienta obligado a revelar la dignidad de Juan el Bautista y que se la revele al pueblo después de enviar a los discípulos y a éstos mientras descienden de la montaña de la transfiguración? ¿Por qué es calificada esa dignidad de misterio difícil de entender: «Si pudiérais comprenderlo...Quien tenga oídos para oir, que oiga» (Mt 11,14 y 15)? ¿Qué quiere decir que el menor en el reino de los cielos es mayor que Juan el Bautista? ¿Es que el Bautista no entrará en el reino de los cielos? ¿Cómo hay que entender la afirmación de que el reino de los cielos sufre violencia desde los días de Juan el Bautista? ¿Quiénes son esos violentos? ¿Qué conclusiones podía sacar el Bautista de las palabras de Jesús?

¿Qué significado otorga Jesús a los milagros? ¿Qué dignidad tiene que atribuírle el pueblo en virtud de los mismos?

¿Por qué se convierte el discurso de envío en una profecía de persecuciones que, empíricamente, no era probable que fueran a ocurrir y que de hecho no ocurrieron? ¿Qué sentido tiene la afirmación sobre la llegada inminente del Hijo del Hombre en Mt 10,23, cuando, a pesar de ella, los discípulos regresaron al lugar en que se encontraba Jesús sin que se hubiera producido dicha llegada? ¿Por qué abandona Jesús a la gente precisamente

cuando se encuentra en el momento álgido de su actividad, y se retira hacia el Norte? ¿Por qué razón quiere apartarse de la multitud ansiosa de salvación, incluso después de haber enviado a los discípulos?

¿Cómo explicar la presencia repentina del pueblo en Cesarea de Filipo (8,34) y su posterior desaparición, igualmente repentina (Mc 9,30)? ¿Cómo es posible que Jesús circulara después por Galilea como un desconocido y que, a pesar de que estar en Cafarnaún era como estar «en casa», el pueblo no lo rodee en dicha ciudad?

¿Qué movió a Jesús a hablar repentinamente a sus discípulos de su pasión, muerte y resurrección, sin que les explicara la razón natural o moral de dichos acontecimientos? «En el texto -afirma Wrede- no encontramos la más mínima huella de que Jesús se esforzara por hacer comprender una idea tan extraña a sus discípulos...La predicción cae siempre sobre ellos inesperadamente; además, una de las características de estos pasajes es precisamente la ausencia total de cualquier esfuerzo por ayudar a los discípulos a comprender tales hechos».

¿Se dirigió Jesús a Jerusalén para actuar en aquella ciudad o para morir en ella? ¿Cómo se decidió a presentar a los Zebedeos la necesidad y la profecía de que beberían su cáliz y serían bautizados con su mismo bautismo (Mc 10,39)? ¿Cómo se explica que, después de haberse referido de forma tan decidida a la necesidad de su muerte, pudiera contar en Getsemaní con la posibilidad de que pasara de él aquel cáliz? ¿Quiénes son esos enigmáticos «muchos» que, según Mc 10,45 y 14,24, se iban a beneficiar de la expiación de su muerte? [2]

¿Cómo explicar que sólo fuera apresado Jesús? ¿Por qué durante el proceso no se presentaron testigos que lo acusaran de sus pretensiones mesiánicas? ¿Qué circunstancias produjeron entre la gente un cambio tan radical como para que nadie intentara prestarle su ayuda la mañana después del arresto?

¿Qué relación lógica y temporal establece Jesús entre la resurrección prometida a sus discípulos y la parusía sobre las nubes del cielo de la que habló ante los jueces? ¿Qué relación tienen esas profecías con la manifestación del Hijo del Hombre, con la que Jesús parece contar en el momento de enviar a sus discípulos en misión, pero que de hecho no tuvo lugar?

¿Qué significado puede tener aquella otra profecía hecha en el camino hacia Getsemaní (Mc 14,28) y en la que afirma que, tras su resurrección, precedería a sus discípulos hacia Galilea? ¿Cómo interpretar la otra versión de esta frase en Mc 16,7, donde se hace decir al ángel que los discípulos deben dirigirse a Galilea con el fin de encontrar allí al resucitado, cuando Jesús había afirmado anteriormente que, al igual que había precedido a los discípulos

---

2 Estas preguntas y las siguientes se plantean sobre todo en la *Skizze des Lebens Jesu*.

desde Galilea a Jerusalén camino de la pasión, los iba a preceder como resucitado desde Jerusalén a Galilea? ¿Qué es en realidad lo que iba a ocurrir en Galilea?

La psicología natural cubrió estos pasajes con una especie de ligera capa de nieve. La nieve se ha derretido y los problemas han surgido entre los relatos como pequeños picos negros. Uno no puede permitirse el lujo de pasar por alto tales problemas o solucionarlos uno a uno, limando las aristas y ordenarlos perfectamente en el conjunto; lo único que puede lograrse con dicho método es dar a los hechos relatados un sentido completamente distinto del que tienen para el evangelista. La alternativa es clara: o considerar que el texto de Marcos es histórico y, en consecuencia, salvarlo, o pensar que no lo es y, en tal caso, rechazarlo completamente. En cualquier caso, lo que no será histórico es cualquier intento de minimizar el tenor del texto y el sentido resultante de ese método.

Wrede y la escuela escatológica coinciden, además, en otra serie de puntos. Si las conexiones que se descubren en Marcos son una serie de inconexiones, el problema consistirá en ver si existe algún principio que determine estas últimas. ¿Es posible descubrir un sistema en tal desorden? Sí que lo es.

La ausencia total de conexiones, con las contradicciones consiguientes, se debe en último término a que en ese Evangelio se han fundido dos exposiciones de la vida de Jesús o, mejor dicho, de su actividad pública: una natural y otra intencionadamente sobrenatural. En la descripción de esa existencia se ha introducido un elemento de carácter dogmático, un elemento que no tiene en cuenta los hechos constituyentes de la trayectoria externa de dicha existencia. Tal elemento es el secreto mesiánico de Jesús y todos los misterios y realidades ocultas con él relacionados.

Así se explica ese toque de irracionalidad y tan contradictorio que caracteriza la exposición y, sobre cuya base, la psicología racional sólo es capaz de sacar conclusiones que contradicen el texto y que no son históricas. esa psicología elimina las continuas inconexiones y contradicciones, que constituyen la esencia del relato, con el fin de obtener así la imagen de un Jesús-mesías, y no la de un Jesús que, respetando la descripción del evangelista, era y no era Mesías al mismo tiempo. Por otra parte, cuando la psicología racional considera a Jesús como Mesías, pero no en el sentido en que el pueblo entendía habitualmente el mesianismo, no hace otra cosa que intentar salvar las contradicciones de la exposición, aunque al hacerlo no pueda invocar en favor de dicha imagen ni el testimonio de los textos ni el de la historia: en el Evangelio de Marcos no se encuentra, en efecto, la más mínima huella de una contradicción entendida de ese modo.

Las coincidencias entre Wrede y la escatología consecuente llegan hasta este punto, es decir, hasta la completa construcción del sistema de inconexiones y la identificación del elemento dogmático en el secreto mesiánico. Las observaciones son idénticas; las construcciones afines y

fundadas sobre el mismo principio. En consecuencia, los apologistas de la moderna exposición psicológica de la vida de Jesús no pueden hacer valer, como pretende uno de sus representantes, una escuela contra la otra, sino que tiene que vérselas con las dos simultáneamente.

Wrede y la escuela escatológica se diferencian únicamente en la explicación del sistema de inconexiones. En este punto se abren las dos vías entrevistas ya por Bauer: la contradicción existente entre la actividad de Jesús y su mesianidad se funda bien en la naturaleza del mismo concepto judío de mesías o bien en la exposición del propio evangelista. es decir, por una parte la solución escatológica, que eleva luego a la categoría de historia la exposición inconexa y contradictoria de Marcos en cuanto tal, es decir, sin intentar minimizarla, y por otra la solución literaria, según la cual aquel elemento dogmático extraño a los hechos fue introducido por el evangelista primigenio en la tradición sobre Jesús, eliminando en consecuencia la mesianidad de la vida histórica de Jesús. Tertium non datur.

Es interesante comprobar que la solución de Wrede posee el mismo carácter constructivo que la estructuración escatológica dela vida de Jesús reflejada en la *Skisse.*

XX

EXPOSICIÓN Y CRÍTICA DE LA CONSTRUCCIÓN DE WREDE

EXPOSICIÓN Y CRÍTICA DE LA CONSTRUCCIÓN DE WREDE

William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium* (El secreto mesiánico en los Evangelios. Acompaña una contribución a la interpretación del Evangelio de Marcos: Gotinga 1901).

Bruno Bauer optó por la vía de la solución literaria porque pensaba que no había testimonios de expectativas escatológicas en tiempos de Jesús. Es verdad que, al igual que Johannes Weiss, Wrede presupone la existencia de esperanzas mesiánicas vivas; pero al mismo tiempo pretende que en el Evangelio sólo aparece el concepto «cristiano» de Mesías. «Si Jesús -piensa Wrede- se hubiera considerado y se hubiera dado a conocer realmente como Mesías, habría que suponer que la tradición auténtica se ha fundido de tal modo con la surgida ulteriormente que no es nada fácil reconocerla». En cualquier caso no es posible que Jesús hablara de su venida mesiánica en los términos en que lo presentan los Sinópticos. La mesianidad de Jesús tal y como aparece en los Evangelios es el producto de una teología de la comunidad preocupada por poner orden en la historia.

Así pues, es preciso distinguir en el Evangelio de Marcos entre los hechos narrados, que constituyen la trayectoria externa de la historia de Jesús, y la idea dogmática, que pretende constituirse en norma de la andadura interna. El principio de distinción lo ofrecen las contradicciones. Lo hechos narrados arrojan, según Wrede, la siguiente imagen: «Jesús se presentó como maestro[1] primero -y sobre todo- en Galilea. Se rodeó de un grupo de discípulos, con los que recorre la región y a quienes va instruyendo. Entre ellos hay algunos que gozan de una intimidad especial con Jesús. De cuando en cuando, a los discípulos se une una gran multitud. A Jesús le gusta hablar en parábolas. Causa sensación y al final se verá desbordado. A los enfermos y endemoniados les dedica una atención especial. Cuando se encuentra entre el pueblo no evita el trato con publicanos y pecadores. Frente a la Ley adopta una postura liberal. Choca con la oposición de los fariseos y autoridades judías. Estos vigilan su actividad e intentan ponerle trampas, logrando por fin su objetivo cuando, no sólo se adentra en tierras de Judea, sino que llega incluso a Jerusalén. Lo someten a diversos castigos y, al fin, lo condenan a muerte. Las autoridades romanas colaboran en estos hechos».

«Ahora bien, la trampa típica de la exposición de Marcos -continúa Wrede- tal y como nos la ofrece el Evangelio, sólo llega a descubrirse cuando, al conjunto de esa exposición histórica general, se añade una fuerte dosis de concepciones dogmáticas», es decir, que en dicha exposición Jesús se con-

[1] Históricamente hablando, tal vez fuera mejor decir:«como profeta».

vierte «en el portador de una dignidad que Dios le otorga», en «un ser sobrehumano superior». Siendo esto así, «la fuerza que mueve sus actuaciones» no procede «de una serie de características humanas, no responde a objetivos o necesidades humanas. La única motivación radical la constituye más bien un designio divino situado más allá de la comprensión humana. Jesús intenta realizar tal designio actuando y padeciendo. La doctrina de Jesús es, en consecuencia, de carácter sobrenatural». Desde tales presupuestos, resulta evidente y se explica perfectamente la incomprensión de los discípulos, a los que Jesús revela sin más comentarios ciertos elementos inconexos de esa sabiduría superior. El pueblo, por su propia esencia, es un «no-receptor de la revelación».

«Lo que pone en movimiento y determina la narración de Marcos, lo que le da color son estos elementos dogmáticos y no lo histórico. Todo el interés se concentra de forma natural en ellos; en ellos se concentra además la idea característica de nuestro escritor. Por ello sigue siendo verdad que, en cuanto exposición general, el Evangelio no ofrece ya una visión histórica sobre la vida real de Jesús. En esa versión metahistórica realizada desde la fe sólo han entrado ciertos restos muy descoloridos de esa historia. En este sentido, el Evangelio de Marcos pertenece a la historia de los dogmas».

Esas dos concepciones de la vida de Jesús, la natural y la sobrenatural, han sido armonizadas mediante el concepto de secreto intencionado en una exposición plagada de contradicciones. En la vida de Jesús aparece la mesianidad como una especie de linterna sorda que, sin embargo, no lo está del todo, pues de otro modo sería imposible imaginar su existencia; por ello deja pasar ciertos detalles iluminadores.

Ahora bien, la idea del secreto que tenía que seguir siéndolo hasta la resurrección de Jesús sólo pudo aparecer en un momento en que sus seguidores no sabían aún que él hubiera pretendido abiertamente ser el Mesías durante su existencia terrena; es decir, tuvo que aparecer «en un momento en que se pensaba que la resurrección era el comienzo de la mesianidad». Este hecho constituye un fuerte testimonio histórico indirecto de que de hecho Jesús no pensó que él era el Mesías.

Las apariciones del resucitado tuvieron que provocar un cambio total y repentino en la idea de los discípulos sobre Jesús. Para Wrede, la resurrección es el acontecimiento auténticamente mesiánico de la vida de Jesús.

¿Quién fue, pues, el que retrotrajo hasta la misma actividad doctrinal de Jesús la mesianidad en esa forma tan peculiar que es capaz de forzar las mismas relaciones históricas entre los hechos? Es completamente imposible, continúa Wrede, que la idea del secreto mesiánico sea una creación de Marcos. Una teoría así no puede ser obra de un solo individuo. «Se trata, pues, de una idea dominante en círculos más amplios, aunque no necesariamente grandes». No se puede negar que Marcos tuviera una parte, más aún, una parte importante en la exposición de tal teoría... Pero los motivos propiamente dichos, o al menos una parte de los mismos, no son patrimonio

del evangelista. Su tarea consistió más bien en aplicar en concreto dichos motivos y, en este sentido, puede hablarse a veces de cierta manía de Marcos... Será por lo demás muy difícil que un estudio especial logre determinar completamente cuáles son en cada uno de los casos los elementos de la tradición y cuáles los del evangelista. Habrá que dejar que las cosas sigan amalgamadas como están».

Así pues, la exposición de Marcos nació de la tendencia a configurar mesiánicamente la vida de Jesús. Ahora bien, esa tendencia se vió frenada por la antigua idea y la antigua tradición, bastante fuertes todavía, según las cuales la vida de Jesús no habría tenido carácter mesiánico; por ello no pudo violentar los materiales y fue introduciéndose en ellos, separando sus componentes como separa la raíz de una zarzamora los trozos de una roca. En la literatura evangélica nacida a la sombra del Evangelio de Marcos, el secreto mesiánico se fue conviritendo cada vez con mayor fuerza en un elemento secundario; por otra parte, la vida de Jesús fue adquiriendo cada vez más carácter mesiánico, hasta que, en el Cuarto Evangelio el Señor se presenta ante el pueblo con claras pretensiones mesiánicas.

A la hora de valorar esta construcción no vale la pena detenerse en sus *presupuestos apriorísticos y en sus dificultades. En este punto concreto,* la postura de Wrede se revela bastante más precaria que la de su precursor Bruno Bauer. Para éste, la introducción del secreto mesiánico se debió única y exclusivamente al evangelista; Wrede, por su parte, imagina las cosas en un proceso sinergético y considera que la teoría fue creada por la comunidad y fijada luego por el evangelista. Pero esta suposición resulta ya bastante más difícil. La tradición transforma el material de forma muy distinta a como nosotros lo encontramos en Marcos; lo transforma completamente. Por su parte, el modo en que Marcos introduce en la masa de la tradición ciertas vetas extrañas y misteriosas, sin afectarla especialmente, sería una obra puramente literaria y no puede ser obra más que de un individuo.

Aquella frase creativa de la tradición habría desarrollado la teoría del secreto mesiánico de Jesús con mayor ingenuidad y algo más de lógica, es decir, forzando mucho más los hechos y trabajando con mayor uniformidad.

La otra posibilidad consistiría en distinguir en el seno del cristianismo primitivo entre una tradición de tendencia creativa, pero muy ingenua, y otra más refinada y reducida a un pequeño grupo de corte más literario. En realidad, Wrede quiere ver en Marcos al mismo tiempo las huellas de una transformación más ingenua que, tras eliminar el secreto mesiánico, convierte a Jesús en un Mesías declarado y se opone, por lo tanto, a la idea de un Cristo oculto. A esa tradición pertenecería, según él, la entrada en Jerusalén y la confesión ante el sumo sacerdote; razón para dicha atribución la constituye el hecho de que esas dos historias «cuentan ingenuamente con la mesianidad declarada de Jesús».

Ahora bien, el calificativo de «ingenua» no encajaría demasiado bien con esa posibilidad. Una tradición «ingenua» describiría la entrada mesiánica de

Jesús en Jerusalén de una forma muy diferente a como lo hace Marcos y no desaparecería luego enigmáticamente como en el caso de Mateo; en este Evangelio ocurre, en efecto, que, tras la «entrada mesiánica», los que habían acompañado a Jesús desde Galilea responden a la pregunta de los habitantes de Jerusalén sobre el homenajeado, afirmando sin más: «Es Jesús, el profeta de Nazaret en Galilea» (Mc 21,11).

Tampoco la tradición que presenta a Jesús confesando su mesianidad ante el sanedrín puede ser calificada de «ingenua» en el sentido en que Wrede entiende el calificativo; si lo fuera no presentaría el conocimiento del sumo sacerdote sobre la mesianidad de Jesús en caracteres tan enigmáticos y singulares que el acusador sólo es capaz de presentar testigos que confirmen las blasfemias de Jesús contra el templo, pero no sus pretensiones mesiánicas; la pretendida ingenuidad se esfuma completamente cuando, al referirse a la razón de la sentencia condenatoria de Jesús, señala que éste, a la pregunta del sumo sacerdote, respondió confesando que él era el mesías futuro. La confesión mesiánica ante el sanedrín es, pues, todo lo contrario a una «ingenua afirmación de la mesianidad pública de Jesús».

Los elementos mesiánicos de estos dos textos revelan la misma naturaleza extraña que los de los otros casos señalados por Wrede. No se trata, por consiguiente, de una tradición distinta, de un rayo mesiánico introducido por entre las grietas de las contraventanas, sino única y exclusivamente de los resplandores que se desprenden de la linterna sorda a que nos hemos referido. Lo que ocurre es que Wrede es incapaz de encajar estos dos textos en su teoría sobre el secreto y, a pesar de ello, sigue defendiéndola recurriendo para ello a una segunda tendencia de la tradición. La teoría de Wrede no es, pues, capaz de explicar el conocimiento de los peregrinos que iban a la fiesta sobre la mesianidad de Jesús ni el del sumo sacerdote durante el juicio.

Nos contentaremos con plantear sólo una cuestión: ¿no es posible que el que quiso retrotraer de algún modo la mesianidad hasta la misma vida de Jesús lo hubiera hecho de un modo más simple como podría ser presentando a Jesús ofreciendo a sus íntimos algunas indicaciones al respecto? ¿Por qué ese transformador de la historia se apoya no en un conocimiento así, sino en otro de carácter natural, poseído únicamente por los demonios y los discípulos? Wrede observa justamente, como lo hacen Bruno Bauer y la *Skisse,* que la escena de Cesarea de Filipo tiene en la exposición de Marcos el carácter de milagro, pues en ella no es Jesús quien revela a Pedro la mesianidad, según la interpretación habitual de este texto, sino que es Pedro quien se la revela al Señor (Mc 8,29). Y este hecho tira por tierra toda la teoría sobre la incomprensión de los discípulos. Tampoco este texto encaja en la teoría del secreto, razón por la cual Wrede se ve obligado de hecho a renunciar a ella en ese caso. «Es muy difícil -observa el autor- que dicha escena fuera creada por el propio Marcos». Así pues, también este texto forma parte de otra tradición.

Nos encontramos, pues, con que ya son tres los textos que se ven obligados a salir de la línea marcada por la teoría literaria de Wrede sobre el secreto mesiánico. Y hay que señalar además que se trata de los tres más importantes: la confesión de Pedro, la entrada en Jerusalén y el conocimiento mesiánico del sumo sacerdote. En cada uno de esos tres casos, Wrede se ve obligado a sustituir la concepción literaria de Marcos por la de la tradición [2].

Al suponer la existencia de dicha tradición, Wrede mina su construcción literaria, pues hay que contar siempre con la posibilidad de que el evangelio contenga no sólo recuerdos «transformados» e «inventados», sino además otros realmente históricos.

La magnitud del peligro que se cierne sobre la teoría de Wrede se descubre en el tratamiento de la historia de la pasión. La idea de que Jesús murió con toda evidencia como Mesías y el hecho de que el sumo sacerdote supiera que él lo era realmente hay que atribuírlos a la reelaboración del material narrativo, que desconoce completamente el secreto mesiánico y retrotrae la mesianidad de Jesús a la historia sin tantas finuras literarias. Pero con dicha atribución se refuerza enormemente la posibilidad de que se trate de hechos históricos; lo que habría que demostrar ahora es que no lo son. Tal posibilidad no es sólo completamente independiente de la teoría del secreto mesiánico, sino que se opone expresamente a ella.

La otra posibilidad consiste en introducir, a pesar de las dificultades que ello comportaría, en la teoría del secreto mesiánico el dato de que Jesús fue condenado a muerte como consecuencia de sus pretensiones mesiánicas. Pero, ¿qué interés podía tener el grupo en cuyo seno nació esa ficción literaria en presentar claramente a Jesús como Mesías y hacer que muriera precisamente como consecuencia de tal pretensión? Ninguno; dicho grupo habría tenido interés precisamente en todo lo contrario. Si hubiera actuado movida por aquel interés, la teoría del secreto mesiánico entraría en contradicción consigo misma; su actuación asemejaría a la de una persona que quisiera revelar trabajosamente un negativo y, cuando está a punto de finalizar el revelado, abre las ventanas del estudio de par en par. La luz mesiánica natural entraría así donde sólo podía alumbrar la luz del faro ciego.

Si Jesús no fue condenado y crucificado en Jerusalén como Mesías, tendría que existir alguna tradición que relatara la verdad sobre las últimas luchas y los motivos reales de la condena. ¿Es posible imaginar que la ficción literaria, en lugar de penetrar la tradición con finos hilos, la eliminara sin más y la sustituyera completamente? Si esto fue así, ¿por qué no ocurrió lo mismo con el resto de la actividad pública?, ¿por qué no ocurrió tan siquiera en el caso de

---

[2] Las dificultades que la escena de Cesarea de Filipo plantea a la construcción de Wrede se perciben cuando se yuxtaponen dos de sus afirmaciones: «Según esto, es evidente que tampoco esta escena contiene ningún elemento que no se pudiera interpretar fácilmente desde las ideas propias de Marcos» (*op. cit.* 101). «Pero, por otra parte, esta escena entra en colisión con la concepción de los discipulos, pues contradice el dato de la falta de intelección habitual en ellos; por ello es difícil que fuera creada por el propio Marcos».

la entrada de Jesús en Jerusalén? ¿Cómo combinar este radicalismo sin sentido con la refinada actitud conservadora adoptada en el resto de los relatos por el grupo de Marcos frente a la tradición no mesiánica?

Si, según la tradición considerada por Wrede como originaria, Jesús no fue a Jerusalén para morir en la ciudad sino para actuar allí, habría que suponer que la versión dogmática de los hechos que contempla a Jesús caminando hacia la ciudad para morir en ella destruyó completamente y sustituyó a aquella primera tradición. Lo que nos relatan los Evangelios sobre aquella última aparición pública del Maestro no pudo haber tenido su origen en la tradición originaria, pues un Mesías venido a actuar -«a actuar con decisión», en palabras de Wrede- no pudo haber pronunciado parábolas y discursos amenazadores, como dan a entender de hecho los relatos actuales. Sólo quien estuviera buscando provocar su propia muerte podía hablar de ese modo. ¡La conclusión lógica sería, por consiguiente, que el relato sobre los últimos días de Jesús es, desde el principio hasta el fin, obra de la teoría dogmática! Coincidiendo con Weisse en este punto concreto, Wrede constata de hecho que la estancia de Jesús en Jerusalén «se nos ha conservado en los Evangelios de forma muy abreviada y literariamente austera». Esta afirmación no es más que un eufemismo. Si la versión dogmática hace morir a Jesús como Mesías es imposible hablar de «brevedad y austeridad literaria; se trataría de una sustitución propiamente dicha de una tradición por otra diferente».

Ahora bien, si Jesús no fue condenado a muerte como Mesías, ¿cuál fue la razón de la condena? Vuelve a surgir además una pregunta que ya hemos planteado: ¿qué interés podía tener el misterioso retraso de los datos en que Jesús muriera como Mesías, si este dato contradecía abiertamente a la tradición conocida? ¿Cómo es posible imaginar que alguien se sintiera inclinado a falsificar la historia de ese modo? Incluso si admitimos que las predicciones de la pasión que hace Jesús a los discípulos tienen carácter dogmático y son de hecho una creación de la teología de la comunidad, aquellas palabras se hubieran cumplido con el simple hecho de su muerte. Que Jesús fuera condenado y crucificado expresamente como Mesías no tiene nada que ver con aquellas predicciones, cuyo contenido trasciende con mucho.

¿Qué interés pudo tener la teología de la comunidad en retrotraer la mesianidad de Jesús a su actividad terrena? Ninguno. Pablo es un testigo claro de la indiferencia con que se podía enfrentar a la vida de Jesús la comunidad primitiva. Tampoco los discursos de los Hechos de los Apóstoles están demasiado interesados en dicha vida, pues también para ellos Jesús se convierte en Cristo sólo después de la glorificación. Retrotraer la mesianidad no ofrece especial interés, ninguna ventaja a la teología más antigua; más bien le planteaba dificultades, pues al hacerlo establecía una doble mesianidad, una terrena y de carácter inferior y otra futura gloriosa.

Ahora bien, cuando se repasa la literatura antigua se puede constatar que mientras la visión de las cosas estuvo orientada escatológicamente y dominada

por la espera de la parusía, la cuestión de cómo era posible que Jesús de Nazaret «fuera» el Mesías durante su vida terrena no preocupó para nada a la comunidad. Es más, era completamente imposible que se planteara dicha cuestión. La teología antigua está orientada hacia el futuro y no tiene intereses históricos. Sólo con el retraso de la escatología y la consiguiente reorientación de la escatología nació el interés por la vida de Jesús y por su «mesianidad histórica».

Los gnósticos fueron los primeros en afirmar la «mesianidad» del Jesús histórico; dicha afirmación era para ellos una necesidad, pues negaban la escatología. Ellos impusieron dicha concepción a la teología de la comunidad, obligándola a crear con la teología del *Logos* una versión no gnóstica de la concepción especulativa de la mesianidad histórica de Jesús; ésta versión es la que aparece en el Cuarto Evangelio. Antes de las luchas gnósticas no encontramos en la literatura antigua la menor huella de un intento consciente de retrotraer la mesianidad de Jesús ni de un interés por transformar dogmáticamente su historia[3]. Por esta razón es difícil admitir que en Marcos, es decir, en el corazón mismo de la tradición más antigua, el secreto mesiánico haya sido un producto de la teología de la comunidad. La fe en la mesianidad de Jesús no tenía necesidad de emprender una tarea así.

Así pues, el instinto que había conducido a Bruno Bauer a explicar el secreto mesiánico como un fenómeno puramente literario que debía atribuírse sólo a Marcos estaba perfectamente justificado. Ahora bien, basta con dejar que la tradición y la teología de la comunidad entren en juego en dicho proceso para que la teoría de la inserción de la mesianidad en la historia resulte casi insostenible. Pero la grandeza de Wrede está precisamente en que, obligado por sus agudas observaciones, renuncia a la versión puramente literaria de la hipótesis y convierte en cierto sentido al segundo evangelista en el realizador literario de las intenciones de un determinado grupo intelectual de la teología de la comunidad.

La dificultad positiva de la teoría literaria consiste en explicar cómo la primera comunidad llegó a creer en la mesianidad de Jesús, si durante toda su vida éste no había sido, incluso para sus discípulos, más que el «maestro» y no ofreció ni siquiera a los íntimos la menor indicación de la dignidad que pretendía para sí. Eliminar la mesianidad de la «vida de Jesús», especialmente de la historia de la pasión, no es una tarea fácil; pero mucho más difícil todavía -y ya Keim se había percatado de ello- es eliminarla primero de ese ámbito y atribuírla luego a la teología de la comunidad. La agudeza y la congruencia que revela Wrede hacen que tal dificultad aparezca claramente en su obra.

El secreto mesiánico es «relacionado» en Marcos con la resurrección; las visiones de Pedro y de los otros discípulos deben ser consideradas por consi-

[3] Valdría la pena estudiar con todo detalle cómo se enfrentaba con el Jesús histórico la teología pre-origeniana y además el influjo de la dogmática en la tradición evangélica sobre Jesús en los dos primeros siglos cristianos

guiente como el momento histórico en el que se debe situar el punto de arranque de la fe mesiánica. «Ahora bien, la datación de la mesianidad a partir de la resurrección no es, en cualquier caso, una idea de Jesús sino de la comunidad. El presupuesto de la misma es la experiencia de la manifestación del resucitado».

En este sentido hay que observar que, sea cual sea la interpretación que se dé a las experiencias de la resurrección, lo más natural es entenderlas sobre la base de las esperanzas en la resurrección y éstas, a su vez, sobre la base de las indicaciones de Jesús sobre la resurrección. Incluso admitiendo que las visiones de los discípulos no estuvieran relacionadas con algunas indicaciones de Jesús al respecto y con la esperanza suscitada por tales indicaciones, ¿puede imaginarse que las «apariciones» del resucitado pudieran conducirlos a concluir que el Maestro crucificado era el Mesías? ¿Hasta qué punto pudieron sacar tal conclusión del «hecho de la resurrección» sin más? La resurrección por sí misma no podía llevar a tal conclusión. Según Mc 6,14-16, en ciertos grupos, incluso de los más elevados, se creía en la resurrección del Bautista; pero dicha fe no llevó a concluir que Juan fuera el Mesías. Lo inexplicable es, según Wrede, que los discípulos afirmen sin más, con toda certeza y unánimemente, que su Maestro resucitado era el Mesías y que se iba a manifestar glorioso dentro de poco.

¿Por qué razón se convirtió para ellos una aparición del resucitado en un acontecimiento mesiánico escatológico? Wrede no se plantea siquiera esta pregunta, que de hecho tiene una importancia capital para toda la construcción. No se da cuenta de que saca de las visiones más elementos de los que contienen en realidad.

El valor mesiánico-escatológico que atribuyeron los discípulos a la «experiencia de la resurrección» presupone de algún modo que el «Maestro» histórico hubiera ofrecido ciertas indicaciones mesiánico-escatológicas; tales indicaciones otorgaron luego a la resurrección su significado mesiánico-escatológico. Sin afirmarlo expresamente, Wrede postula ciertas indicaciones mesiánicas de Jesús. En su opinión, el juicio de los discípulos sobre la resurrección no es analítico sino sintético. Los discípulos añaden al acontecimiento un elemento; este elemento es lo más importante, pues pertenecía a los contenidos de la experiencia de la resurrección en cuanto tal.

Así pues, también esta vez debe atribuírse a la tarea crítica de Wrede el mérito de haber tomado la plaza en la situación en que ésta se encontraba, sin intentar mejorar sus posiciones artificiosamente. Bruno Bauer y los otros consideraban que la fe en la mesianidad de Jesús se habría ido consolidando lentamente a partir de un estado etéreo o bien que se habría introducido en la teología de la comunidad en virtud de la actividad literaria de Marcos. Wrede, por su parte, se ve obligado a fundar dicha fe en un acontecimiento histórico, es decir, el hecho al que se refieren las palabras de los Sinópticos y la teología paulina. Pero, al hacerlo, plantea a su propia hipótesis una dificultad casi insuperable.

Nos referiremos sólo de paso a otra cuestión: ¿cómo tendrían que haber sido los relatos de la resurrección si hubieran sido construídos sobre la base del hecho de la primera sorprendente experiencia y del reconocimiento de la mesianidad de Jesús por parte de los discípulos? Si las cosas hubieran ocurrido así, habrían tenido que poner en labios del resucitado alguna *instrucción mesiánica. Dicha instrucción no aparece en ese momento, pues su* existencia se presupone en los discursos del Jesús-hombre.

Wrede quiere contar sólo con el texto de Marcos en cuanto tal, prescindiendo de la posibilidad histórica de que la «mesianidad futura», presente en las misteriosas afirmaciones de Jesús, pueda remontarse de hecho a una tradición auténtica. Más aún: Wrede tampoco aprovecha para su construcción el carácter escatológico de la doctrina de Jesús; se limita a operar con la ficción que supone creer poder analizar el texto de Marcos en cuanto tal y descubrir así el principio determinante de su exposición. Realiza experimentos para descubrir las leyes que determinaron la cristalización del material narrativo en este Evangelio; pero, en la realización de esa tarea, presupone, no la atmósfera histórico natural, sino una atmósfera purificada artificialmente y en la que no queda ni un resquicio de las ideas de aquella época [4].

La conclusión general de sus observaciones posee por ello cierto aire de violencia. Todo aquello que se oponga a un decurso racional de la historia es insertado directamente tras el velo del secreto mesiánico. Por ello se observan en el desarrollo de la teoría una serie de contradicciones, sin las cuales sería imposible sacarla adelante.

Por ejemplo: todas las prohibiciones -sea cual sea su contenido- son reunidas en el mandato de guardar el secreto mesiánico; también la orden de no divulgar sus milagros es incluída en ese capítulo general [5]. ¿Con qué derecho? Al hacerlo, Wrede da por supuesto que para Marcos los milagros

---

4 Ciertos conceptos utilizados por Wrede no se adecuan al texto, ya que los interpreta en un sentido diferente del que tienen en el relato Así, por ejemplo, en los casos en los que el vocablo «resurrección» aparece en labios de Jesús, Wrede lo interpreta como una referencia al «acontecimiento histórico», es decir, la resurrección experimentada por los primeros apóstoles Sin embargo, Jesús habla indistintamente de su resurrección y de su parusía, según esto, si se estudia el uso que hace Marcos del término «resurrección», habrá que concluir que dicho término se halla intrínsecamente unido al concepto de parusía Así pues, para el evangelista Jesús habría profetizado una resurrección distinta de la que de hecho aconteció Según el texto de Marcos, la resurrección profetizada es un acontecimiento escatológico y, por ello mismo, muy distinta de la «resurrección histórica» Más aún si el acontecimiento de la resurrección fue de hecho el dato primero y fundamental en orden a la confesión de fe mesiánica de los discípulos, ¿por qué comenzaron a anunciar el mensaje de la resurrección sólo después de que hubieron pasado algunas semanas desde el hecho de la resurrección? Este hecho plantea un problema, intuído ya por Reimarus, que no puede resolver con el simple recurso al temor de los discípulos

5 Cf *Das Messiasgeheimnis* 33ss. Se trata de la equiparación de las prohibiciones de Mc 1,43 y 44; 5,43, 7,36; 8,26 con las propiamente mesiánicas de 8,30 y 9,9, a las que se podrían añadir también Mc 1,34 y 3,12, es decir, la orden de guardar silencio dada a los demonios que reconocen la dignidad de Jesús

podían ser entendidos como pruebas de la mesianidad de Jesús; pero el evangelio no da pie a dicha suposición. «En el seno del cristianismo primitivo -continúa Wrede- los milagros eran considerados como testimonio de la naturaleza y de la significación de Cristo... No necesito referirme al hecho de que tanto Marcos como Mateo, Lucas y Juan consideran que los milagros de Jesús fueron realizados en el marco de una ardiente expectativa mesiánica generalizada».

Esta valoración mesiánica de los milagros es un presupuesto del Cuarto Evangelio, ya que en él ha remitido muchísimo la visión escatológica, la cual excluiría tal valoración. En el Evangelio de Mateo, los signos y hechos de Jesús no tienen nada que ver con una prueba mesiánica; de acuerdo con la afirmación sobre Corazaín y Betsaida en Mt 11,20-24, los milagros son única y exclusivamente una prueba de gracia orientada a provocar la penitencia o, según Mt 12,28, un signo de la cercanía del reino de Dios. En dicho Evangelio, *la dignidad mesiánica no tiene ninguna relación con los milagros*. Lo mismo puede decirse de los discursos de los Hechos de los Apóstoles[6]. Tampoco en Marcos puede encontrarse la más mínima referencia a una valoración mesiánica de los milagros. La posibilidad de que «los milagros de Jesús fueran realizados en el marco de una ardiente expectativa mesiánica» no supone de suyo que tuvieran valor mesiánico. Para ello habría que suponer, además de esa supuesta expectativa, que la gente esperaba al Mesías como un hommbre, en cierto modo de este mundo, que haría milagros; tanto Wrede como Bruno Bauer y la moderna teología en general suponen que tal era la expectativa del pueblo, pero no ofrecen ninguna prueba que avale sus afirmaciones. Wrede no se da cuenta de que esa visión de las cosas choca con la escatología, para la cual el mesías constituía una manifestación celestial, cuyo medio ambiente adecuado es un mundo completamente transformado en una realidad supraterrena; en dicho mundo quedarían excluídos los milagros por el simple hecho de que todo lo que ocurre en él tiene carácter milagroso.

Así pues, no parece justificado afirmar que, para explicar la prohibición de divulgar los milagros, haya que partir de la necesidad de guardar el secreto mesiánico. Los milagros están relacionados únicamente con el reino y su cercanía, no con el Mesías. Sólo que, al prescindir de la predicación escatológica sobre el reino, Wrede se ve obligado a relacionarlo todo con el secreto mesiánico.

---

[6] El relato de Mt 14,22-23, *según el cual los discípulos se dirigen a Jesús con el título de* «Hijo de Dios» cuando él sube a la barca tras haber caminado sobre las aguas, y el calificativo de «acciones del Cristo» dado a las acciones de Jesus al introducir la pregunta del Bautista en Mt 11,2, no son capaces de anular la antigua idea, que también se halla presente en Mateo Los Sinópticos no aluden a las exigencias que el pueblo plantea a Jesús de que realice signos mesiánicos ni califican las curaciones de Jesús como manifestaciones mesiánicos ni califican las curaciones de Jesús como manifestaciones mesiánicas de su poder Es verdad que los gritos de los demonios que llaman a Jesús «Hijo de Dios» son un acto de reconocimiento de su mesianidad, pero tales gritos no tienen nada que ver con los milagros de curaciones en cuanto tales *Supra* 356, hemos afirmado que ni el judaísmo tardío ni el Talmud esperan a un mesías taumaturgo

El mismo juego vuelve a repetirse en el estudio del ocultamiento del misterio del reino de Dios en las parábolas de Mc 4. El misterio del reino de Dios tiene que referirse al secreto mesiánico de Jesús: «Por el momento -explica Wrede- hemos aprendido una cosa, a saber, que un elemento capital de ese misterio es la afirmación sobre la mesianidad de Jesús, su filiación divina. Si, de acuerdo con la exposición de Marcos, Jesús oculta su condición de Mesías, tenemos derecho a interpretar el *misterion tes basileias tou Theou* sobre la base de aquel hecho».

Este es uno de los puntos más débiles de toda la construcción de Wrede. ¿Puede encontrarse en las parábolas alguna indicación en ese sentido?

«Así pues -sigue afirmando el autor- la narración de Marcos sobre la enseñanza de Jesús en parábolas es completamente a-histórica» pues se opone abiertamente a la esencia misma de las parábolas. Es más, para Wrede esa concepción de las parábolas sólo se explica porque «ya existía la opinión generalizada de que Jesús se habría revelado a los discípulos pero se había ocultado a la gente».

En lugar de admitir que es imposible descubrir en Mc 4 en qué consiste el misterio del reino de Dios y que no podemos entender sin más por qué debe permanecer oculto ese misterio, Wrede incluye también dicho capítulo en su teoría sobre el ocultamiento de la mesianidad, cuando de suyo forma parte de los problemas planteados por la predicación sobre el reino.

El mismo deseo de Jesús de estar solo y mantenerse de incógnito (Mc 7,24 y 9,30ss) tiene que relacionarse de algún modo con la intención de mantener oculto el secreto mesiánico. Y, en fin, incluso la gente que intenta acallar los gritos del ciego de Jericó (Mc 10,47ss) es puesta al servicio de la teoría del secreto... simplemente porque el ciego aclama a Jesús como Hijo de David. Pero lo que se afirma en este caso es sólo que intentaron que callara, no que dicho intento estuviera motivado por el hecho de que el ciego se dirigiera a Jesús con el título «Hijo de David» y mucho menos que este título saliera de los labios del ciego como aclamación mesiánica.

También las sorprendente presencia de la «multitud» tras la escena de Cesarea de Filipo (Mc 8,34) es arbitrariamente interpretada en el sentido de la teoría del secreto[7]. Para Wrede, la posibilidad o imposibilidad de que la multitud apareciera en aquel lugar no es un problema histórico, como tampoco lo había sido, al menos en primer término, la repentina desaparición de Jesús de entre la gente. Según Wrede, Marcos es un escritor al que hay que calificar de caso patológico, pues está obsesionado por la idea de sacar adelante su teoría del secreto mesiánico; para ello crea por todas partes situaciones misteriosas e inconcebibles, que en algunos casos no sirven siquiera a su teoría. Wrede supone por ello que la forma en que Marcos

---

[7] Otros ejemplos de las consecuencias que se sacan de esta teoría pueden verse en Wrede, *Das Messiasgeheimnis* 134ss.

describe las situaciones se asemeja muchísimo al «estilo de los cuentos» y que su forma de presentar la historia no es distinta, en definitiva, de la del Cuarto Evangelista.

Así pues, la ausencia de presupuestos históricos que Wrede cree poder encontrar artificiosamente en orden a un estudio de las conexiones entre los relatos de Marcos es, en realidad, un modo de recortar la perspectiva de su estudio. Cuanto resulta inexplicable se atribuye al principio de la necesidad de ocultar la mesianidad -el único que Wrede reconoce a la versión dogmática de la vida de Jesús- y debe ser considerado, al mismo tiempo, por consiguiente, como no histórico. Esta metodología es aplicada en absoluto, a pesar de que la teoría del secreto mesiánico sólo puede apoyarse en unos cuantos textos, cuyo sentido, es por lo demás, claro y simple. Wrede no quiere aceptar que existe un segundo grupo de secretos, incluso más amplio que aquel, y que éstos no se refieren a la mesianidad de Jesús, sino a su predicación sobre el reino, al misterio del reino de dios en el sentido más amplio del término; también olvida que en este segundo grupo es preciso afrontar una serie de problemas históricos, sobre todo el envío de los discípulos y el cese inmediato de la actividad de Jesús tras aquel envío. El error de Wrede consiste en empeñarse en incluir arbitrariamente lo general, es decir, el misterio del reino de Dios, en lo particular, es decir, el secreto de la mesianidad de Jesús, en lugar de insertar el secreto de la mesianidad, en cuanto círculo menor, en el círculo más amplio, es decir, el misterio del reino de Dios.

Wrede no tiene en cuenta la doctrina de Jesús; por ello es incapaz de percibirse de la presencia del misterio del reino de Dios. Este lapso es tanto más inconcebible cuanto que, ya en la predicación sobre el reino de Dios, aparece una idea dogmática general, que se adecua a la idea fundamental del secreto mesiánico, es decir, el secreto de la pasión. Si las predicciones que hace el Señor en el momento de enviar a los discípulos en misión se refieren todas a los sufrimientos que deben soportar los discípulos; si, apenas comenzada su actividad, concluye las bienaventuranzas con una que alude a las persecuciones; si en Mc 8,34ss habla al pueblo diciendo que llegará un día en que tendrán que escoger entre vida y muerte, entre muerte y muerte; es decir, si desde los mismos comienzos de la actividad pública no pierde ocasión para predecir sufrimientos y el seguimiento en sus propios sufrimientos, hay que concluir que este dato es tan dogmático como las predicciones sobre su propia pasión y muerte. En los dos casos, la necesidad de sufrir y la necesidad de contar con la posibilidad de la muerte no son consideradas como «una necesidad nacida del curso natural de los acontecimientos» ni una posibilidad fundada en las circunstancias exteriores. Se trata más bien de afirmaciones que escapan a cualquier motivo empírico; predicciones de tormentas pronunciadas bajo un cielo claro y límpido. A pesar de la afirmación de Mc 3,6, Jesús y sus seguidores no sufrieron persecuciones en Galilea; y cuando, sin que nadie lo esperara, fue arrestado Jesús, sus discípulos no se vieron arrastrados por la catástrofe. En los estudios sobre la vida de Jesús no se ha hecho referencia a lo

enigmáticas que resultan las predicciones de sufrimientos y persecuciones de carácter general. Los autores consideraban evidente que esos hechos presentados por Jesús a sus discípulos se iban a producir sólo después de su muerte.

Se pasaba así por alto completamente el hecho de que Marcos y Mateo no entendieron así esas palabras y que, al relatar aquellas predicciones generales sobre sufrimientos, no aluden para nada a una fecha concreta. Tal omisión cierra el paso a la posibilidad de que se trate de afirmaciones puestas en boca del Señor por la comunidad cuando también ella comenzó a experimentar toda clase de pruebas. Uno no puede menos de admirarse de que Wrede asuma sin mayor reflexión las ideas de la teología moderna sobre este punto, sin darse cuenta del problema que plantean esas predicciones generales sobre persecuciones.

La muerte impidió al gran crítico desarrollar con mayor detalle la teoría de la que, en su estudio sobre Marcos, había ofrecido más un esbozo que una exposición completa. La obra sobre Pablo (1904), a la que Wrede quiso dar un carácter popular, es tan breve y esquemática que no aporta ninguna clarificación sobre el gran proceso por el que atravesó el cristianismo primitivo y durante el cual el Maestro se convirtió en Mesías[8]. Wrede resalta fuertemente el carácter escatológico de las ideas del Apóstol de los gentiles y supone que las concepciones mesiánicas que aparecen en sus cartas le resultaban familiares al discípulo de los rabinos desde antes de su conversión. Así pues, Wrede supone que Pablo conocía ampliamente las ideas típicas del judaísmo tardío. Por ello resulta tanto más incomprensible que Wrede no haga valer tales ideas a la hora de explicar la predicación y la conciencia de Jesús, pretendiendo presentarlo como un insípido predicador de doctrinas éticas, desconectado de cualquier ambiente histórico. Su afirmación de que el Apóstol de los gentiles pudo encontrar en la predicación del Jesús histórico un punto de apoyo para su doctrina sobre la persona y la muerte y resurrección del Señor actúa en el lector como una burda exageración histórica, precisamente porque el contenido de las cartas paulinas es explicado por Wrede sobre la base del judaísmo tardío y de la escatología.

La solución literaria al gran problema de la actividad pública de Jesús seguirá resultando algo capcioso, al menos aparentemente, mientras se siga agotando en la affirmación general de que el cristianismo primitivo y Marcos introdujeron la pretensión mesiánica en los dichos y hechos de Jesús como una forma de interpretarlos. Basta analizar detalladamente la «teoría del secreto» para percatarse de que no es capaz de interpretar satisfactoriamente ni el elemento característico de la exposición de Marcos, ni los hechos más sencillos de la actividad pública de Jesús, ni la aparición y naturaleza de la fe del cristisnismo primitivo. Por ello no satisface ni literaria ni históricamente. Su gran error consiste, en último término, en renunciar en principio a explicar la

---

[8] Sobre la importancia del *Paulus* de Wrede para la interpretación del Paulinismo, cf. Albert Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* (1911) 130-136

predicación de Jesús sobre la base de las ideas escatológicas del judaísmo tardío, mientras que supone esas ideas en el caso de los discípulos y en el de Pablo.

XXI

SOLUCIÓN DE LA ESCATOLOGÍA CONSECUENTE

SOLUCIÓN DE LA ESCATOLOGÍA CONSECUENTE

Los planteamientos de la corriente escatológica fueron muy bien aceptados por los investigadores críticos de la vida de Jesús. ¿Cómo se explica que Wrede pudiera prescindir sin más en ese contexto de la escatología? La culpa de la postura adoptada por Wrede la tuvieron Johannes Weiss y sus seguidores. Estos, en lugar de iluminar toda la actividad de Jesús, las conexiones e inconexiones entre los hechos, desde los conocimientos recientemente adquiridos, se limitaron a relacionar la escatología con la predicación del Maestro; más aún, dicha relación alcanzaba, no a toda su doctrina, sino a aquellas piezas de su predicación que se referían al secreto mesiánico. Tales autores presentaban a un Jesús que hablaba y pensaba en categorías escatológicas sólo cuando tocaba determinados aspectos capitales de su doctrina; salvo en esos puntos concretos, la entera vida de Jesús era presentada en términos tan poco escatológicos como los utilizados por la moderna teología histórica. La doctrina del Nazareno y la historia de su actividad eran interpretadas desde claves completamente diferentes. La escatología habría realizado una tarea eminentemente crítica si hubiera derrumbado o al menos reexaminado la estructura general de la vida de Jesús delineada por la moderna teología histórica; al no hacerlo, se mostró incapaz de traspasar los límites de la Teología del Nuevo Testamento. Así permitió que Wrede fuera desvelando una a una las distintas dificultades que ella hubiera podido captar históricamente de un solo golpe de vista y desde sus propios presupuestos. Por esta razón Wrede se muestra necesariamente injusto con Johannes Weiss y éste con aquél[1].

---

1 En el libro de Johannes Weiss, Das älteste Evangelium (Gotinga 1903) puede verse que la escatología tiene cierto temor a tomarse en serio los conocimientos que posee sobre la naturaleza de la predicación de Jesús y a estudiar la tradición desde la perspectiva escatológica. La agudeza que uno descubre en esta obra y el atractivo que ejerce sobre el lector aumenta la admiración del lector al ver cómo el autor de la Predigt Jesu se esfuerza por distinguir entre Marcos y el Marcos primigenio, demostrar influjos paulinos, exponer «tendencias» que pudieron haber conducido la labor del evangelista primigenio y del redactor. Uno tiene la impresión de que J. Weiss no se ha dado cuenta de que la interpretación escatológica de la predicación de Jesús, postulada por él mismo, le ofrece una perspectiva central que pone en sus manos un precioso instrumento para establecer una sicología muy distinta de la aplicada de hecho en su obra. Contra la postura de Wrede, Weiss ha hecho valer elementos muy dignos de consideración; pero no refuta dicha postura. Sería necesario, sobre todo, que abandonara la opinión de que cualquier forma de la teoría sobre un posible Marcos primigenio podría eliminar los problemas señalados por el crítico de Preslau. Al solucionar esos problemas sólo contribuiría un estudio de la actividad pública de Jesús que hiciera «historicamente» comprensible la «teoría del ocultamiento» y cuanto depende de ella, refutando definitivamente la teoría de que se trata de una ficción literaria ulterior. Sobre el estudio de Weiss sobre el Evangelio de Marcos, cf. también *supra* 395.

Es igualmente inexplicable que, tras haberse percatado del elemento escatológico contenido en la predicación sobre el Reino de Dios, la escuela escatológica no percibiera al propio tiempo el «elemento dogmático» de la historia de Jesús. La escatología no es más que una historia dogmática que se introdujo en la propia historia natural y la elevó a otro nivel. ¿No es lógico a priori que quien esperaba su propia parusía mesiánica como algo inminente se viera determinado en su actuación, no por el curso normal de los hechos, sino única y exclusivamente por aquella esperanza? Esta relación no es sólo lógica, sino la única imaginable. La mezcla caótica de elementos que revelan los relatos evangélicos hubiera tenido que llevar a pensar que lo que produjo ese caos en los hechos de la vida de Jesús no fue una especie de negligencia o de manía de la tradición, sino el carácter fogoso de una conciencia inconmensurable. ¿Por qué Jesús no pudo pensar dogmáticamente y «hacer historia» activamente con la misma fuerza que pudo haberlo hecho un pobre evangelista que, impulsado por la «teología de la comunidad», se vio obligado a realizar esa misma tarea al describir los hechos?

No es mucho lo que sabemos de la prehistoria y del proceso de formación de Jesús. Las gentes de Nazaret se admiraron de que aquel carpintero se presentara ante ellos como maestro y profeta cuando volvió a su ciudad natal rodeado de sus discípulos; de ese hecho puede deducirse con cierta certeza que, para aquellas gentes, Jesús no había recibido una formación que apoyara sus pretensiones y que, en consecuencia, no había participado en las clases especiales del rabinismo. También se puede deducir que anteriormente no se había presentado ante ellos como maestro.

Debe seguir abierta la cuestión de si, antes de encontrarse con Juan, Jesús había permanecido en su ciudad natal ejerciendo el oficio de carpintero o si no habría vivido en otro lugar, dedicándose además a otras tareas.

¿Cuándo se encontró con el Bautista? ¿Cuánto tiempo duró su condición de discípulo de Juan? ¿Tuvo relación personal con el hombre que predicaba penitencia a orillas del Jordán? ¿Cuándo abandonó Jesús a Juan? Tampoco hay respuesta a estas preguntas. No sabemos si quiera cuándo comenzó la actividad del Bautista y cuanto tiempo duró. Es probable que Jesús oyera hablar del Bautista durante una peregrinación de Pascua y que se sintiera entusiasmado con su predicación.

Sigue siendo muy oscuro el dilema que elvuelve el convencimiento de Jesús sobre la inminencia del reino de Dios: ¿llegó a convencerse de ello por sí mismo o en virtud de la predicación del Bautista? No puede negarse a priori la posibilidad de que Jesús tuviera conciencia de ser el Mesías, incluso antes de presentarse en el Jordán.

Jesús entró en el campo de la historia cuando llevó a Galilea el mensaje de la llegada inminente del reino.

De acuerdo con el testimonio de los dos primeros evangelistas, Jesús tomó conciencia de que era el Mesías en el momento del bautismo. Seguirá siendo

siempre una cuestión abierta saber si esa experiencia visionaria forma parte de los contenidos completamente seguros de la tradición. Marcos habla de que las palabras y la visión sólo fueron percibidas por Jesús, no por la gente que lo rodeaba; este detalle habla en favor de la historicidad del hecho[2]. Wrede se equivoca cuando afirma que, a pesar de la perspectiva adoptada por Marcos, habría que considerar la experiencia del bautismo como un milgaro público. Sólo en los Evangelios de Mateo y de Lucas el hecho es calificado como tal. Para el cuarto Evangelista, (Jn 1,29-34), la visión la percibe sólo el Bautista, no Jesús o el pueblo; por ello podrá predicar que el Galileo es el Hijo de Dios. Según la psicología moderna, la experiencia del bautismo significó realmente el origen de la conciencia mesiánica de Jesús. Pero este presupuesto es muy cuestionable. La psiquiatría y la psicología moderna no son muy favorables a otorgar a una ilusión de los sentidos ocurrida sólo una vez un significado tan determinante para la autoconciencia de un hombre. Prefiero considerarla más bien como una manifestación marginal y concomitante a ciertos procesos mentales.

En el caso de Jesús, es posible indicar ciertos presupuestos y observaciones generales y particulares que pudieron llevarlo a pensar que estaba destinado a ser el Mesías. Lo mismo que el Bautista, también Jesús esperaba que el Reino de Dios y el estado supraterreno del mundo concomitante a la llegada del reino se realizarían muy pronto. Es decir, Jesús supone que, con los otros elegidos, también él sería transformado en la forma de existencia celeste y angélica.

Jesús pensaba además que, cuando se pasara al estado futuro de cosas, entrarán en vigor ciertas diferencias jerárquicas entre los elegidos; en virtud de las mismas unos pertenecerían a los mayores y otros a los más pequeños del reino[3]. Es decir, para Jesús es teóricamente posible que incluso el mayor, es decir, *el Mesías-Hijo del Hombre, pueda tener origen humano*. Acepta un cambio total de los valores, en virutd del cual, cuando el ahora sea sustituído por el después, el grande se convertirá en pequeño y el pequeño en grande; por esta razón tiene que esperar que, cuando el soberano de los tiempos mesiánicos viva una existencia terrena anterior a la irrupción de la época mesiánica, deberá contarse entre los pobre y humildes.

La combinación de la escatología profética con la escatología apocalíptica típica del libro de Daniel planteó serios problemas en relación con la

---

2 Las «tentaciones» descritas en Marcos (4,-11) no son reales, sino productos literarios No hay -ni ha habido- casos de alucinaciones cuyos contenidos se expresen en diálogos tan amplios Sigue siendo discutible que el dato ofrecido por Marcos de que Jesús vivía en el desierto con los animales y con los ángeles y que fue puesto a prueba por Satanás (Mc 1,12 y 13) se remonte al propio Jesús. Ninguno de los rasgos de la personalidad de jesús descrita en los Evangelios favorece la idea de que hubiera tenido una serie de experiencias visionarias Hablando en términos generales, se puede afirmar que las vivencias del bautismo y del desierto pertenecen más bien a la prehistoria incierta

3 Sobre lo que sigue, cf *supra* 375 las afirmaciones referentes al tema de la relación entre la escatología mesiánica de Jesús y la del judaísmo tardío y de los rabinos Sobre la existencia de grados celestes, cf *supra* 370.

personalidad del Mesías. ¿Cómo podía ser descendiente de Dios e Hijo del Hombre al mismo tiempo? La trampa que Jesús tendió a los fariseos al dirigirles la famosa pregunta sobre el inicio del Salmo 110 (Mc 12,35-37) revela que también él reflexionó sobre ese problema. Una vez identificado como tal, la solución al mismo no podía ser otra que afirmar que el Ungido nacería de la estirpe de David durante la última generación de hombres y que posteriormente, es decir, cuando irrumpiera la época mesiánica, sería transformado en el Hijo del Hombre sobrenatural. Esta solución encaja perfectamente con el resto de datos generales de la escatología de Jesús[4].

Quien creyera en la inminencia de los acontecimientos mesiánicos tenía que suponer al mismo tiempo que el descendiente de David, que tenía que dar paso al futuro Hijo del Hombre, había nacido ya.

A estos presupuestos generales de carácter teórico se une otro específico y objetivo. El profeta de Nazaret pertenecía a la descendencia davídica. No hay razón para dudar de los datos que sobre este punto concreto nos ofrecen los dos primeros Evangelios y el propio Pablo. Es verdad que las genealogías de Mateo (1,1-17) y de Lucas (3,23-31), compuestas ambas en época tardía, no coinciden; pero de ese hecho no se puede concluir que la familia de Jesús no descendiera de estirpe real. Una parte de la familia de David volvió del exilio con Zorobabel. El papel político desempeñado por la dinastía davídica llegó a suscitar expectativas mesiánicas en los profetas Ageo (cap. 2) y Zacarías (cap. 3 y 4), pero acabó muy pronto. De todos modos, es impensable que los miembros de la dinastía no se acordaran ya de su ascendencia. Algo muy distinto es saber si la podían demostrar mediante árboles genealógicos.

La teología moderna supone que los textos de los dos evangelios más antiguos que hablan de Jesús llamándolo Hijo de David deben ser considerados de carácter mesiánico y, por esa razón, son propios de una concepción tardía; pero dicho supuesto es inaceptable. Lo que llama la atención es precisamente que sitúen tales datos en las línea de la dignidad que ellos pretenden para Jesús, limitándose únicamente a conservarlos como expresión del honroso nombre generalizador de la familia del profeta de Nazaret.

En el Evangelio de Mateo, la mujer cananea se dirige a Jesús llamándolo «Señor, Hijo de David» (15,22). Cuando el ciego de Jericó oye decir que Jesús de Nazaret iba a pasar por donde él estaba, comienza a gritar llamándolo Hijo de David, con el fin de que se compadezca de él (Mc 10,47 y 48); los que lo rodeaban quieren reducirlo al silencio, no porque se escandalicen de la expresión «Hijo de David», sino porque les molestan los gritos continuos del ciego. Cuando se dirige a Jesús directamente, lo llama simplemente «Rabi» (Mc 10,51) signo evidente de que la expresión «Hijo de David» que había usado anteriormente no significaba para el ciego atribuir a Jesús una dignidad mesiánica.

---

[4] Sobre el problema de la filiación davídica del mesías y su gran importancia, cf. *supra* 365-367 y 372-374.

Tampoco la multitud que, de acuerdo con Mt 12,22-23, expresa su admiración ante el Hijo de David tras la curación de un endemoniado se plantea el problema de su mesianidad; su admiración se refiere únicamente al exorcismo contemplado. Dicha conclusión la evidencia el hecho de que los escribas explican a renglón seguido a esa misma gente que dicho poder le ha sido otorgado al Galileo por el príncipe de los demonios (Mt 12,24).

Según el Evangelio de Mateo (21,9), los que tomaron parte en la entrada de Jesús en Jerusalén dedicaron al hijo de David el homenaje de sus gritos de «hosanna». Pero al pronunciar esos gritos no pensaban que le estaban dedicando ovaciones mesiánicas. Cuando los habitantes de la ciudad les preguntan por la identidad del homenajeado, la gente que acompaña a Jesús, responden simplemente: «Es Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea» (21,11).

Los escribas y fariseos echan en cara a Jesús que permita que los niños lo aclamen en el área del templo gritando «hosanna al Hijo de David» (Mt 21,15 y 16). Pero al recriminarlo, no quieren pedirle explicaciones por supuestas pretensiones mesiánicas. Debe rechazarse la idea de que, posteriormente la comunidad imaginara que Jesús se movía ya entre sus contemporáneos con la pretensión ingenua, más o menos secreta de ser el Mesías y que, como consecuencia de ello, esa misma comunidad introdujera en los citados textos el título «Hijo de David». Si las cosas hubieran ocurrido de ese modo, sería difícil imaginar cómo esa misma comunidad se opuso a esa supuesta visión de las cosas constatando en los relatos del ciego de Jericó y de la entrada en Jerusalén que, inmediatamente después, Jesús sólo es para ellos un rabi, o el rabi y el profeta de Nazaret.

El intento de atribuir la filiación davídica de Jesús a las concepciones posteriores de la comunidad cae por tierra cuando se constata el testimonio concreto de pablo. El Apóstol de los Gentiles presenta al Señor como descendiente de la familia real de acuerdo con su realidad terrena (Rom 1,4). ¿Cómo podía atreverse Pablo a hacer una afirmación así dos o tres décadas después de la meurte de Jesús, si esa afirmación no era compartida por quienes tenían noticias ciertas sobre su ascendencia verdadera? Y por otra parte, ¿qué otro interés pudo haber conducido a una afirmación dogmática de ese género a alguien que, en el resto de sus escritos, revela una indiferencia completa frente a los datos de la existencia terrena de Jesús?

Conviene observar, aunque sólo sea de paso, que de acuerdo con un dato de Egesipo (Eusebio, *Historia Eclesiastica* III 19 y 20), Domiciano hizo comparecer ante él a dos familiares de Jesús, descendiente de su hermano Judas.

La teología moderna no habría manifestado un escepticismo tan seguro de sí frente a esos datos sobre la ascendencia davídica de Jesús, si hubiera reflexionado algo más sobre las concepciones mesiánicas del judaísmo tardío; si lo hubiera hecho, se habría librado del prejuicio que supone pensar que un profeta taumaturgo de ascendencia davídica no hubiera podido actuar abiertamente más de dos semanas sin levantar sospechas sobre su posible

mesianismo. Además de ese prejuicio, esa misma teología interpretó la pregunta que Jesús hizo a los fariseos sobre Sal 110 (Mc 12,35-37) en el sentido de que con ella Jesús negaba el dogma tradicional; apoyada en esa conclusión, llegó a afirmar que Jesús ironizó acerca de la filiación davídica del Mesías porque él no pretendía demostrarla. La teología moderna no se planteó la otra posibilidad, es decir, que Jesús hiciera la pregunta precisamente porque tenía conciencia de su ascendencia davídica.

De acuerdo con la opinión defendida hasta ahora, la primitiva comunidad cristiana convirtió al Señor en Hijo de David porque creía que era el Mesías. Sería hora de que se tomara en serio la posibilidad contraria, es decir, que Jesús creyó que era el Mesías porque era Hijo de David.

Todos los elegidos serían transformados en una existencia supraterrena y asumirían distintos rangos en el reino de los cielos. Para ser hijo de David, el Hijo del Hombre-Mesías tenía que haber nacido de la estirpe real y haber vivido una existencia terrena. La inminencia de la irrupción de los acontecimientos mesiánicos hacía esperar que ese personaje estuviera viviendo ya su primera forma de existencia. Sobre la base de tales presupuestos se comprende en cierto modo que un personaje sobresaliente en el terreno religioso y de indiscutible ascendencia davídica pudiera llegar a pensar que él mismo era aquel elegido que, cuando se produjera la gran transformación, sería elevado a la dignidad de Mesías-Hijo del Hombre.

La explicación realista de los hechos no encaja con los intereses y prejuicios de la teología moderna; a ésta le resulta mucho más fácil aceptar la opinión de que la pretensión mesiánica típica del judaísmo tuvo su origen en la conciencia de una relación de filiación divina de carácter general. Pero es preciso reconocer que la explicación realista de los hechos es más sencilla y más lógica.

A la pregunta de por qué Jesús mantuvo ocultas sus esperanzas de que iba a manifestarse algún día como Mesías no se puede responder con exactitud. La única conclusión que permiten los datos evangélicos es que Jesús se tomó en serio el mantenimiento de ese secreto; los motivos que lo condujeron a tomar dicha actitud no son fáciles de descubrir. En términos generales podría decirse que se trataría de una concepción dogmática de carácter general e imposible de precisar con mayor detalle, según la cual el Hijo del Hombre-Mesías tenía que conducir una existencia terrena caracterizada por la humildad y el ocultamiento. Es difícil imaginar que Jesús no se diera a conocer claramente como Mesías por la simple razón de que quería evitar las posibles burlas de los incrédulos. Por muy extraño que pueda resultar a primera vista, es mucho más lógico pensar que no pudo revelarse abiertamente porque hacerlo hubiera supuesto revelar la inminencia del reino con una seguridad y evidencia tales que, incluso aquellos para quienes no estaba reservado se habrían convertido y salvado por la fe en Jesús.

Según el testimonio de Marcos y Mateo, la actividad pública de Jesús no duró siquiera un año[5]. Esos dos evangelistas hablan sólo de una Pascua; hay que suponer, por ello, que mientras duró su actividad, dicha fiesta sólo cayó una vez. Si no fuera así, no se explicaría por qué habría dejado pasar Jesús esas fiestas sin subir a Jerusalén. Seguramente sus enemigos, que lo criticaban por permitir que sus discípulos arrancaran espigas en sábado y descuidaran las purificaciones de las manos, hubieran explotado a fondo la provocación que suponía no acudir a las fiestas. Nuestros Evangelios no refieren ninguna discusión sobre el tema. Por ello hay que suponer que no se produjeron ni las discusiones ni el hecho que podía provocarlas. Los que afirman que la actividad de Jesús duró más tiempo tienen, pues, la obligación de demostrarlo.

El período que transcurrió desde la primera aparición pública hasta la muerte estuvo dedicado a una auténtica actividad pública sólo parcialmente. La predicación de Jesús en Galilea duró hasta el momento en que envió a sus discípulos, es decir, un par de semanas al máximo. Inmediatamente después de dicho envío, abandonó al pueblo, precisamente cuando se encontraba en el momento culminante del éxito y marchó hacia el Norte para pasar allí con sus discípulos el tiempo que le quedaba hasta que llegara el momento de subir a Jerusalén. Sólo en esa ciudad volverá a presentarse ante el pueblo; también esta vez durará muy poco su actividad pública.

Así pues, buena parte de la «actividad pública» de Jesús transcurrió en medio de un ocultamiento inexplicable. Prácticamente se limitó a algunas semanas de actividad en Galilea y a algunos días en Jerusalén.

¿Por qué razón se alejó Jesús del pueblo en Galilea? Ni siquiera durante el período comprendido entre su primera manifestación pública hasta el viaje hacia el Norte no es fácil de comprender la actitud de Jesús. Ciertos datos evangélicos dan a entender que ya entonces mantenía ciertas reservas frente a la publicidad excesiva. No parece que todos sus viajes estuvieran dedicados a predicar en los alrededores la llegada del reino y lapenitencia; uno tiene la impresión de que más bien trataba de escapar del pueblo. De ahí nacen esa intranquilidad tan llamativa y ese caminar sin meta aparente que caracterizan las correrías de Jesús.

En este sentido resulta típica la actitud adoptada tras su primera actividad en Cafarnaún. Era sábado; Jesús había logrado expulsar un demonio de un hombre que lo había aclamado en la sinagoga llamándolo «Santo de Dios»; luego curó a la suegra de Pedro; por la tarde manifestó su poder en muchos enfermos y poseídos. Muy de mañana se retiró a un lugar apartado; tras una

---

[5] En esta exposición prescindimos de Lucas, pues coincide con los dos primeros evangelistas en los elementos básicos Los dartos que ofrece por cuenta propia no son demasiado fiables, ya que, por una parte, se apoyan en presupuestos imposibles -el paso por Samaría para ir de Galilea a Jerusalén- y, por otra, están determinados por tendencias pro-gentiles y sociales. Aún no se han solucionado los problemas literarios de este Evangelio, tampoco se ha dado una respuesta satisfactoria al problema de la procedencia del material propio de Lucas A pesar de ello, es posible intuir que se trata de problemas literarios, no históricos

larga búsqueda, Simón Pedro y otros seguidores lo encuentran, pero no logran que vuelva a la ciudad, donde todos están esperándolo. Jesús marcha a las aldeas de alrededor y sólo más tarde volverá a Galilea (Mc 1,21-39).

Jesús dice a Pedro y a los suyos que el motivo de su ocultamiento había sido la necesidad de predicar el Evangelio en otros lugares (Mc 1,38); pero dicha afirmación no expresa realmente sus pensamientos. Pues para predicar en otros lugares no era necesario ocultarse. Normalmente se afirma que Jesús quiso evitar el éxito externo con el fin de que el pueblo fuera habituándose así a creer en su predicación y no en sus obras. Pero ni ésta ni otras afirmaciones similares logran explicar realmente la actitud de Jesús.

¿Por qué se ocultaba Jesús?

Pasado algún tiempo, busca la soledad y atraviesa el lago junto a sus discípulos para pasar algún tiempo al otro lado del Jordán. Durante su estancia en la región de los Gerasenos encuentra a un poseído que lo aclama como Hijo de Dios. Jesús logra librarlo del demonio; los habitantes del lugar acuden a él pidiéndole que abandone la región. El hombre que había sido curado quiere unirse a su grupo, pero Jesús no se lo permite (Mc 4,35 - 5,20).

Nada más volver a presentarse en la orilla occidental del lago lo rodeó una gran muchedumbre (Mc 5,21-43). Emprende entonces un viaje, durante el cual llega incluso a Nazaret. Tras ello envía a sus discípulos en misión (Mc 6,1-13).

Cuando los discípulos regresan, Jesús manifiesta el deseo de retirarse otra vez a un lugar solitario; en este caso va en barca. La muchedumbre lo sigue por tierra (Mc 6,30-33). Jesús accede a bajar de la barca y pasa el día con la gente. Por la tarde realiza la multiplicación milagrosa de los panes y los peces. Pero inmediatamente después, cuando ve que la gente quiere atraerlo hasta la orilla, se adentra en la desembocadura del Jordán. Jesús se dirige entonces a Betsaida, situada en la orilla oriental del lago[6]. Posteriormente se dirige a la orilla nord-occidental, en los alrededores de Genesaret, donde la muchedumbre vuelve a rodearlo inmediatamente (Mc 6,53 - 7,23). Desde allí se dirige luego hacia la región de Tiro y Sidón; con ello termina la «actividad galilea».

Con su viaje hacia las regiones del Norte Jesús alcanza el objetivo que había buscado sin éxito en sus anteriores viajes a la otra orilla del río. Desea escapar de la muchedumbre. La inconsistencia y los saltos de la narración evangélica se deben en definitiva a que, durante esa época, Jesús no desempeñó una actividad docente ordenada ni realizó una serie de viajes orientados a anunciar su mensaje. El estado actual de esa exposición a saltos no se debe a los evangelistas. Estos narran una serie de relatos inconexos, no

---

[6] Betsaida-Julia. Cf D.F. Buhl, Geographie des alten Palastina (Friburgo y Leipzig 1906) 241-243 En esta obra supone que desde Mc 6,45, Jesús se encuentra ya en la orilla oriental, una suposición que extraña enormemente En la narración no se dice cuánto tiempo permaneció en ese lugar y si estuvo solo o rodeado de gente Uno se siente tentado a situar en esos días la curación del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26) y, eventualmente, en esos días la curación del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26) y, eventualmente, incluso el pasaje de Mc 8,34-9,29 cf sobre esto, *infra* 470 y 471.

porque hubieran seleccionado este o aquel relato de un grupo de narraciones más completo, sino porque las cosas ocurrieron así y no de otro modo.

He aquí cómo se plantearon las cosas: cuando Jesús estaba con la gente, les enseñaba su doctrina. Pero él no busca esos momentos positivamente, sino que más bien los evita; por fin logra su objetivo durante algún tiempo, retirándose a un lugar apartado con la esperanza de pasar desapercibido. Jesús se presenta ante el pueblo para predicar el reino de Dios y la penitencia. Sin embargo, se revelan al mismo tiempo ciertos elementos que no parecen facilitar, sino más bien impedir, la realización de dicho objetivo; por ello la actividad pública termina de un modo muy extraño.

Jesús se oculta por primera vez tras el gran día transcurrido en Cafarnaún. El motivo de su actitud había que buscarlo pues, en las experiencias de ese día. Dicho motivo no puede ser otro que las curaciones y el encuentro con los endemoniados. Este hecho constituye precisamente la novedad que, ante la admiración del mismo Jesús, se añade el anuncio del reino de Dios.

Un elemento determinante parece haberlo constituído el conocimiento que revelan los endemoniados y la actitud que adoptan de acuerdo con dicho conocimiento. El poseído de la sinagoga aclama a Jesús llamándolo «el Santo de Dios»; Jesús intenta reducirlo al silencio inmediatamente (Mc 1,24 y 25). La misma escena volverá a repetirse cada vez que vuelva a encontrarse con un endemoniado. Estos lo aclaman, dice Marcos, llamándolo «Hijo de Dios» (Mc 3,11 y 12); pero Jesús les ordena severamente «que no lo descubran». También el endemoniado de la orilla oriental del lago se dirige a él con el título «Hijo del Dios altísimo» (Mc 5,7).

Así pues, el encuentro público de Jesús con los endemoniados hace peligrar el secreto de su dignidad mesiánica. Llama la atención que el pueblo no comenzara a sospechar; pero, por otra parte, ese mismo hecho demuestra que era muy difícil relacionar al Mesías esperado con alguien que se manifestara en este mundo natural. Sólo los «espíritus», que veían en el poder de Jesús una amenaza contra ellos mismos, sabían quién era realmente aquel hombre. Será muy difícil llegar a entender algún día la idea que aquellos espíritus tenían de Jesús o la actitud adoptada frente a él. A pesar de ello, no hay razones suficientes para dudar de la veracidad de los hechos narrados. Por otraparte, de la noticia ofrecida por Marcos sobre el intento de Jesús de reducir al silencio a aquellos peligrosos desveladores de su dignidad se deduce que tales hechos tenían para el mismo Jesús una importancia fundamental.

Los relatos permiten concluir que, debido a la actitud de los demonios, Jesús se vio obligado a reducir su propia actividad pública en la medida de los posible. Las circunstancia provocaron una colisión entre la necesidad de enseñar al pueblo y la obligación de mantener oculto el secreto sobre su persona.

A ello se añade que Jesús no se vio dominado por un deseo irrefrenable de anunciar cuanto antes la inminencia del reino de Dios y la necesidad de hacer

penitencia; tampoco lo dominó el ansia de afianzar con toda energía su propia condición. Uno tiene la impresión de que, en principio, puso límites a su actividad reveladora, incluso en relación con realidades que no tenían nada que ver con su propia persona. Jesús enseña; pero lo hace como alguien que sabe que no puede actuar de forma demasiado clara o demasiado convincente.

Si eliminamos de los discursos trnasmitidos por los evangelistas todas las disputas, afirmaciones y opciones que Jesús se vio obligado a hacer o a tomar casi obligado por las circunstancias, el material doctrinal restante es muy poco. Por otra parte, su comportamiento no es tampoco el de un auténtico «maestro». Predica en parábolas, una forma de enseñanza que, según Mc 4,10-12, no pretende desvelar, sino más bien ocultar su doctrina; además evita cualquier afirmación sobre el cómo y el cuándo del reino de Dios inminente que pudiera ser entendida por la gente (Mc 4,34).

Basados en el simple hecho de que Jesús desarrolló en su primera parábola la teoría del secreto, ciertos autores aplican sin razón dicha teoría a todas las palabras de Jesús. El hecho es que el evangelista no vuelve a referirse a ella en lo sucesivo. No es lógico aplicarla a las parábolas de Jesús en Jerusalén cuyo objetivo es precisamente exhortar al pueblo a que adopte una actitud vigilante y de preparación ante la llegada del juicio y del reino. En términos generales, dicha teoría sólo es aplicable al grupo de parábolas de Mc 4. Habría que preguntarse si lo que en esa circunstancia tenía que permanecer oculto iba a ser revelado algún día y, en caso de que lo fuera, cuándo iba a llegar el momento de dicha revelación.

Pero, ¿por qué ese secreto?

Mc 4,10-12 revela una razón importantísima del carácter restringido de la doctrina de Jesús: la predestinación. Jesús sabe que la verdad de que él es portador está reservada exclusivamente a los elegidos y que si su predicación fuera entendida abiertamente por todos, los planes de Dios se verían trastocados ya que, en dicho caso, también los no elegidos podrían exigir a Dios su redención realizando obras de penitencia. Sólo la frase «Haced penitencia porque el reino de Dios está a las puertas», en todas sus variantes, pertenece a la predicación pública de Jesús. Por ello es la única que transmite a sus discípulos cuando los envía a predicar. En el Sermón de la Montaña explicará algo más los contenidos esenciales de la penitencia, esa ética provisional que sustituye a la Ley. Pero todo lo que va más allá de aquella simple afirmación es revestido en parábolas, cuando habla en público. Así quienes posean el conocimiento inicial inherente a las parábolas por haber sido predestinados para ello, pueden avanzar en dicho conocimiento, pues éste se les concede de acuerdo con su posición inicial. «Al que tiene se le dará; al que no tiene, incluso lo que tiene se le quitará» (Mc 4,24-25).

La predestinación es inherente a la escatología. Las consecuencias extremas de tal concepción se hallan expresadas en la afirmación final de la parábola de las bodas reales (Mt 22,1-14); un hombre se sienta a la mesa porque

había sido invitado expresamente a las bodas; pero, a pesar de ello, se le considera un intruso por la apariencia exterior con que se había presentado en la sala del banquete; al fin es arrojado a las tinieblas exteriores.

Así pues, en la predicación de Jesús entran en colisión la idea ética de la redención y las limitaciones inherentes a la predestinación. En algún caso, Jesús llega incluso a consolarse con la idea de la predestinación. Cuando el joven rico da la vuelta y se marcha porque se siente incapaz de dejar sus riquezas para seguir a Jesús, éste se ve obligado a admitir ante sus discípulos que ese joven y los ricos en general están perdidos y no pueden entrar, por consiguiente, en el reino de Dios. Y añade a continuación: «Para los hombres es imposible, no para Dios; pues para Dios todo es posible» (Mc 10,17-27). Jesús no abandona pues la esperanza de que, a pesar de que aparentemente todo se vuelve contra aquel joven, éste podrá ser encontrado digno del reino de Dios; lo único que justifica esa esperanza es la voluntad omnipotente y misteriosa de Dios. Jesús no se refiere para nada a una posible «conversión» del joven.

Frente a ello, las bienaventuranzas.

Parece inexplicable, pero son predestinacionistas. ¡Bienaventurados los pobres en el espíritu! ¡Bienaventurados los mansos! ¡Bienaventurados los hacedores de paz! Lo cual no significa que esos tales se hagan merecedores del reino por su pobreza espiritual, su mansedumbre, su trabajo en favor de la paz. Las palabras de Jesús no son una exigencia o una exhortación, sino la simple constatación de un hecho: en la pobreza espiritual, la mansedumbre, la actitud pacífica de esos tales se revela su pertenencia al grupo de los elegidos del reino. Por su condición de tales están destinados al reino. En otros casos, como por ejemplo en Mt 5,10-12, la predestinación al reino se revela en las persecuciones que los predestinados deben soportar en este eón. Ellos son la luz del mundo que brilla ya ahora entre los hombres para la gloria de Dios (Mt 5,14 y 15).

El reino de Dios no es objeto de mérito: el hombre está llamado o destinado a él. Un análisis más atento de las cosas permite concluir que en el mensaje de Jesús no se expresa realmente la idea del premio, pues esta se bosqueja en el trasfondo predestinacionista. Por ahora baste constatar que la visión escatológica y predestinacionista introduce no sólo en la doctrina sino incluso en la actividad pública de Jesús un elemento dogmático que resulta inexplicable. Las reticencias frente al peligroso conocimiento que revelan los endemoniados y los gritos de estos mismos seres impiden, por otra parte, un desarrollo normal de la actividad docente de Jesús. Si, tal y como piensa Wrede y otros autores, los Evangelios relataban originariamente la actividad de un simple maestro, es preciso concluir que fueron sometidos a una reelaboración enorme y radical.

¿Cuál es el secreto del reino de Dios? Lo que se quiere mantener en secreto tiene que ser algo más que el simple hecho de su inminencia, algo de suma importancia; si no fuera así, Jesús habría ocultado las cosas en vano. La afirmación de que la luz tiene que ser puesta sobre el candelabro a fin de que

lo que estaba oculto se revele a quienes tengan oídos para oír exige que las parábolas sobre la semilla y la siembra, el crecimiento y el desarrollo (Mc 4), es decir, las que contienen el elemento fundamental de las parábolas sobre el reino, sean un desvelamiento enorme del misterio del reino. Este tiene que referirse, pues, de algún modo al por qué de la inminencia del reino en el momento actual y qué elementos revelan esa inminencia. En realidad, tanto el Bautista como el mismo Jesús habían anunciado en su predicación pública la inminencia del reino; por ello el misterio debe de tener contenidos más precisos.

Lo que esas parábolas revelan en primer término es tanto la idea del desarrollo del reino, cuanto lo inesperado de su irrupción. Las distintas descripciones intentan presentar el cómo y la energía en virtud de la cual de una realidad insignificante puede nacer algo tan sublime; y además, que todo ello se realice sin colaboración humana.

Un hombre esparce su semilla. Una parte se perdió; pero la poca semilla que cayó en buena tierra produjo una cosecha que en unos casos alcanzó el treinta, en otros el sesenta y en otros el cien por cien. La cosecha hace olvidar la semilla que se perdió durante la siembra. ¿Cómo pudo ocurrir eso?

Un hommbre sembró su semilla; no volvió a preocuparse de ella; más aún, esa preocupación sería inútil. Pero ese hombre está seguro de que, pasado cierto tiempo, la semillaproducirá lo que tiene que producir. ¿Qué energía pone en movimiento ese proceso?

Se siembre un grano de mostaza, semilla pequeñísima; por una especie de necesidad, de esa semilla nace un árbol enorme que de ningún modo podía estar encerrado en ella. ¿Cómo es esto posible?

Así pues, las parábolas acentúan de formas distintas los aspectos negativos, la insuficiencia de elementos iniciales, sobre cuya base, pasado cierto tiempo, surge todo el resto de un modo casi milagroso y, desde luego, en virtud de la potencia divina. Las parábolas no acentúan lo natural del proceso, sino lo extraordinario del mismo.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese hecho inicial? Precisamente en que se siembra la semilla.

Las parábolas del sembrador no permiten ver en el hombre que siembra la semilla al propio Jesús. La figura del sembrador no tiene ninguna importancia. En la parábola del grano de mostaza ni siquiera se habla de él. Lo único que se afirma es que el hecho inicial está ya ahí y que su presencia es tan evidente, que una vez que Jesús ha hablado ha pasado ya el tiempo de la siembra. El reino de Dios seguirá a ese hecho inicial con la misma certeza que la cosecha sigue a la siembra. La gente tiene que creer en el reino de Dios con la misma fe con que el sembrador confía en la cosecha futura; a pesar de que es incapaz de explicar cómo de una simple semilla puede nacer primero un arbusto y luego cientos de semillas, ese hombre está seguro de que cuando llegue el momento oportuno habrá cosecha, simplemente porque ha sembrado.

Pero en el caso concreto de Jesús, *¿cuál es ese hecho inicial?* Jesús sólo puede referirse a uno, a saber, elmovimiento de penitencia suscitado por el Bautista y llevado adelante por él mismo con su predicación. Ese movimiento el reino de Dios del poder divino del mismo modo que la semilla impulsa la cosecha en virtud de la misma potencia infinita. Quien conozca esa potencia contemplará con ojos diferentes cómo crece la semilla en el campo y se va preparando la cosecha, pues será capaz de ver la realidad última en el hecho inicial y con la cosecha terrena esperará la celestial, la revelación del reino de Dios.

Analizando algo más las cosas se verá que entre el reino de Dios y la cosecha que lo prepara existe una relación no sólo lógico-simbólica sino además real y temporal. La cosecha definitiva va fraguando en la tierra; con ella va madurando también el reino de dios, portador del nuevo eón. Cuando los segadores sean enviados a los campos, el Señor hará que sus santos ángeles guarden su cosecha en el cielo.

Si las parábolas de Mc 4 pretenden encerrar el misterio de Dios y tienen que ser reducidas, en consecuencia, a un denominador común, su contenido no puede ser otro que la gozosa exhortación a deducir de la cosecha que se va madurando los dones que están preparados allá arriba. Quienes, impregnados de una esperanza escatológica vivísima, consideraban el final como algo inminente tenían que pensar que el hecho natural era un acontecimiento último en su especie, y lo interpretarían como una referencia al otro acontecimiento que iba a provocar.

La relación lógica y temporal es perfecta si suponemos que el movimiento del Bautista comenzó en primavera y tenemos en cuenta que, según Mt 9,37 y 38, Jesús presenta a sus discípulos la parábola sobre la abundante cosecha antes de enviarlos a anunciar la inminencia del reino de dios. Dicho envío parece una conclusión de la idea expresada en la parábola sobre la prometedora siembra y se explica con toda naturalidad si se supone que ya había llegado el tiempo de la cosecha. Es más, el mismo hecho de que Jesús se viera rodeado de un inmenso gentío que acude a él como consecuencia de la predicación de los discípulos se explica más fácilmente cuando se supone que la cosecha había comenzado ya.

La intepretación de las parábolas del reino que hemos propuesto plantea, lógicamente, nuevos enigmas. De ella uno puede aceptar lo que quiera. Pero una cosa al menos tendría que quedar clara: que el hecho inicial, al cual se refiere Jesús cuando habla de la simple siembra, debe de estar relacionado en cierto modo con el movimiento escatológico depenitencia que había suscitado el Bautista.

La certeza de esta afirmación la confirma el hecho de que en otro dicho tremendamente enigmático Jesús se refiere a los días del Bautista como una época eficaz en orden ala irrupción del reino de Dios. «Desde que apareció Juan hasta ahora se usa violencia contra el reino de dios y gente violenta

quiere arrebatárselo», afirma Jesús en Mt 11,12. El dicho no tiene nada que ver con la entrada de los individuos en el reino de Dios; en él se afirma simplemente que desde la aparición del Bautista un determinado grupo de personas ha sido involucrado ya en un movimiento impulsor del reino. La esperanza de Jesús es, por consiguiente, esperanza en el reino sobre la base de un hecho que provoca una actividad ordenada al reino de Dios. Quienes «trabajan por la venida del reino» no son él y el Bautista; se trata más bien de que la multitud de los creyentes presionan ante Dios para provocar la venida de ese reino y esa presión es tal que tiene que venir de un momento a otro.

La visión escatológica de Johannes Weiss puso fin a la idea moderna de que Jesús estableció el reino de Dios. Dicha idea eliminaba cualquier «actividad» ordenada a provocar la llegada del reino y convertía en definitiva a Jesús en alguien que esperaba dicha llegada. La idea de la acción vuelve ahora al corazón de la predicación sobre el reino, pero se trata de una acción escatológicamente condicionada. El misterio del reino de Dios, desvelado por Jesús en las parábolas de Mc 4 sobre la espera y al que se refiere también en el discurso de Mt 11 sobre la dignidad del Bautista, significa que en el movimiento del Bautista, que continúa aún en plena acción, un hecho innicial provoca la venida del reino de Dios de forma maravillosa, inconcebible, pero infaliblemente cierta; lo mismo que en los fenómenos naturales a los que se recurre para representarla, la causa suficiente para la venida del reino está en el poder y en el concurso divino.

Vale la pena observar que tanto en aquellas palabras como en las frases del discurso de envío referidas al reino, Jesús pronuncia la frase «El que tenga oídos para oír, que escuche» (Mc 4,3 y Mt 11,13). Ello quiere decir que en sus afirmaciones se oculta una sabiduría supraterrena que capacita para el conocimiento de los planes de Dios; dicha sabiduría sólo pueden captarla quienes tenga oídos para ello, es decir, los predestinados; para los demás siguen siendo palabras ininteligibles.

Si la interpretación verdaderamente «histórica» del misterio del reino de Dios que acabamos de hacer es correcta, Jesús tuvo que vivir con la esperanza de que, cuando llegara el tiempo de la cosecha, iba a irrumpir el reino de Dios. Y Jesús vivió realmente con esa esperanza; por esa razón envía a los discípulos. Su misión era la de anunciar cuanto antes a Israel esa realidad que iba a venir.

Ahora se puede desvelar lo que ocultaban las parábolas; lo que tenía que ser mantenido como un secreto, ya no lo es. Se explica así la afirmación de Jesús cuando envió a sus discípulos: «Lo que os digo de noche, decidlo en pleno día y lo que escucháis al oído, pregonadlo desde la azotea» (Mt 10,27). El misterio que debe ser desvelado consiste en que el reino de Dios va a irrumpir ya ahora, en el tiempo de la cosecha. El «está cerca» se ha convertido en un «ya está ahí».

El envío de los discípulos por parte de Jesús está determinado por una idea dogmática. Y ello se deduce claramente cuando uno se da cuenta de que dicho envío tuvo lugar inmediatamente después de que Jesús fuera rechazado en Nazaret. Dicho rechazo no produjo en él ningún efecto; Jesús se limita a maravillarse de la incredulidad de sus paisanos (Mt 6,6). este texto se interpreta normalmente en el sentido de que Jesús se habría extrañado de que se pusiera en duda su capacidad taumatúrgica. Con todo, es posible que su extrañeza tuviera contenidos más generales, es decir, que se maravillara de encontrar tan pocos creyentes o, lo que es lo mismo, tan pocos elegidos para el reino, en su ciudad natal, cuando él sabía que el reino de dios podía llegar de un momento a otro. Pero, a pesar de ello el endurecimiento de sus paisanos no entorpecerá lo más mínimo la irrupción de los acontecimientos.

Este fue el motivo que condujo al evangelista a narrar sucesivamente el rechazo de Jesús y el envío de sus discípulos. La tradición le había transmitido esos hechos en esa misma sucesión temporal. Si se hubiera dejado llevar en su obra por el principio de la «asociación» de hechos, nunca habría ordenado así esos dos acontecimientos. Lo inesperado, lo naturalmente inexplicable es realmente lo histórico, pues el curso de la historia está determinado por relaciones dogmático-escatológicas, no por acontecimientos meramente externos.

El «discurso de envío» permite percibir hasta qué punto se cumple esa ley en el caso de dicho envío. Jesús dice escuetamente (Mt 10,23) a sus discípulos que él no puede esperarlos ya en este eón. La parusía del Hijo del Hombre, identificada lógica y temporalmente con la irrupción del reino, iba a producirse antes de que ellos hubieran terminado de recorrer las ciudades de Israel. Que es éste y no otro el significado de las palabras de Jesús y que no es posible reducir su sentido en lo más mínimo tendría que ser algo evidente. Jesús revela de esa forma a sus discípulos el misterio del Dios. Pocos días después, se dirigirá al pueblo y les hablará de los violentos que, desde los días de Juan Bautista, impulsan la venida del reino.

También es evidente -y con ello resalta más aún el elementos dogmático inherente a las afirmaciones de Jesús- que la profecía del Maestro no se cumplió. Los discípulos regresaron sin que la manifestación del Hijo del Hombre se hubiera producido. La historia real desmintió la historia dogmática, que había sido el punto de referencia de Jesús. Para él, inmerso exclusivamente en la dimensión dogmática de la historia, éste fue el primer acontecimiento «histórico», el acontecimiento central con el que terminó la actividad desarrollada hasta ese momento y dio una orientación nueva a la que iba a desarrollar desde entonces.

La teología moderna tiene razón al distinguir dos períodos en la vida de Jesús: uno, el primero, en el que el Señor aparece rodeado de nubes, y otro, el segundo, en la que, abandonado de las masas, sólo lo rodea el grupo de los Doce. La teología creyó poder deducir esa concepción apoyándose en el curso

natural de los acontecimientos. Para explicarla desarrolló una teoría de la oposición creciente y del fracaso. Weisse se manifestó claramente contra ese supuesto[7]. Keim, que fundamentó científicamente dicha teoría, tenía aún conciencia de que había que mantenerla contra el tenor de los textos. El resto de los autores comenzaron a perder dicha conciencia, pues la importancia del secreto mesiánico se fue difuminando poco a poco en el relator secundario del Evangelio de Marcos. Tales autores creían poder deducir de los propios textos los hechos que justificaban la teoría del fracaso; no se percataban de que si aceptaban el rechazo de las multitudes y las «huídas y viajes» de Jesús era sencillamente porque, de otro modo, no podían explicar históricamente la nueva actitud adoptada por el Maestro, es decir, su alejamiento de las multitudes y su disponibilidad para la muerte.

En este punto concreto, la escatología consecuente juega con ventaja frente a la teología moderna. En el incumplimiento de la parusía profetizada en Mt 10,23 reconoce, en efecto, el «factum histórico» que, adecuándose perfectamente a la intención de Jesús, se unió a las razones ya existentes que aconsejaban limitar la actividad pública y provocaron el «ocultamiento» definitivo.

La entera historia del «cristianismo», su verdadera historia interna se basa en el «retraso de la parusía»: es decir, en la no llegada de la parusía, el abandono de la escatología y, estrechamente unida a todo ello, la desescatologización creciente y progresiva de la religión. Se debe tener en cuenta que el incumplimiento de la profecía de Mt 10,23 significó el primer retraso de la parusía. Ese texto constituye, por consiguiente, el primer dato del cristianismo; ese dato otorga a la actividad de Jesús una capacidad de aplicación permanente, cosa que resultaría explicable de otro modo.

Sobre esta base se puede comprender además por qué quienes defendían la hipótesis de la prioridad de Marcos en orden a una reconstrucción de la «vida de Jesús» se vieron obligados a recurrir a la psicología moderna, un hecho que le fue otorgando un carácter cada vez menos histórico. En el

---

[7] Weisse se dio cuenta de que en los textos no se afirma en absoluto que el pueblo abandonara a Jesús, ya que, según esos mismos textos, los adversarios de Jesús eran los fariseos, no el pueblo Así pues, el abandono final de la actividad en Galilea y la marcha hacia Jerusalén no se habría debido, en su opinión a una afirmación expresa de Jesús en la que habría manifestado que había llegado el tiempo de actuar de ese modo Tal vez habría que pensar, añade Weisse, que lo que determinó el cambio de actitud de Jesús fue más bien la desaparición de la capacidad de hacer milagros, sigue siendo un dato llamativo, en efecto, que Jesús no hiciera milagros en Jerusalén El debate sobre las abluciones (Mc 7,1-23), un texto al que se acude una y otra vez para explicar la «huida de Jesús», fue en realidad una derrota de los fariseos La teoría de la «apostasía de los galileos», recogidas en las modernas Vidas de Jesús en variantes de mayor o menor gusto, debe su existencia no a ciertos hechos que podrían alegrarse en su favor recurriendo a una especie de «fictio iuris», sino a la circustancia de que el relato de Marcos se limita a decir «Y Jesús se puso en camino y se dirigió a los alrededores de Tiro» (7,24) Sobre el presupuesto de que la vida de Jesús se podría dividir en dos etapas, una de exitos y otra de fracasos, cf Albert Schweitzer, *Das Leiden- und Messiasgeheimnis Eine Skizze des Lebens Jesu* (1901) 3ss «Los cuatro presupuestos del intento de solución desde la crítica histórica»

Evangelio de Marcos falta, precisamente, el único hecho que permite comprender las cosas. Sin Mt 10 y 11, la entera vida de Jesús es un enigma insoluble. Por ello, al afirmar que el relato de Marcos no tiene en sí ningún sentido, Bruno Bauer y Wrede son dentro de su escuela, los únicos representantes de la hipótesis sobre la prioridad de Marcos que llevan a esa teoría a sus últimas consecuencias histórico-críticas. El realismo histórico de Keim le permitió percibir las cosas correctamente; por ello se vio obligado a reconstruir las líneas generales de la vida de Jesús recurriendo también a los otros Evangelios y no sobre la única base del Evangelio de Marcos.

Reconocer que el segundo evangelista no puede bastar para elaborar la vida de Jesús es de suyo más importante que todas las teorías sobre un Marcos originario, pues éstas no pueden fundamentarse literariamente y son históricamente inútiles. Basta observar los hechos para sentir la necesidad de ir más allá del relato de Marcos. En el material discursivo de Mateo que los autores creían poder introducir en distintos contextos adecuados del marco general de la vida de Jesús hay hechos que no se cumplieron y que, *precisamente por ello*, ocultan otros hechos que son mucho más importantes.

Saber por qué Marcos ha narrado tan escuetamente los hechos y dichos que rodearon el envío de los discípulos es un problema literario que no tiene mayor importancia para la investigación histórica de la vida de Jesús, tanto más cuanto que se trata de un problema insoluble incluso literariamente.

La profecía sobre la parusía del Hijo del Hombre no fue la única que no se cumplió. A ella va unida otra profecía sobre los sufrimientos o, mejor dicho, una profecía sobre la manifestación del Hijo del Hombre. Mt 10,23 aparece en el contexto de una profecía sobre sufrimientos que recopila en un in crescendo imponente todo el discurso de envío. Si la profecía sobre la parusía del Hijo del Hombre no pertenece a la historia natural, tampoco pertenece a esa historia la referencia a los sufrimientos y persecuciones. Por ello, desde Weisse hasta Oskar Holtzmann, ninguna de las vidas de Jesús de orientación natural y psicológica puede encontrar un sentido a tales profecías[8]. Esas Vidas de Jesús las «suprimen», las sitúan en la última época de la vida de Jesús, el llamado el «período tenebroso» las consideran una afirmación anticipatoria inconcebible o bien la atribuyen a la teología de la comunidad, a la cual recurren normalmente siempre que resulta imposible enmarcar un hecho concreto en la «vida histórica de Jesús».

Sin embargo, en los textos se ve con claridad que Jesús no habla de que los sufrimientos y las persecuciones se producirían cuando él los hubiera dejado, *sino que vendrían sobre ellos en cuanto comenzaran su misión*. En el texto a que nos venimos refiriendo no se predice la muerte de Jesús, sino la parusía del Hijo del Hombre, que se producirá precisamente cuando finalicen

---

[8] Bousset es el único que lleva las cosas hasta sus últimas consecuencias y pretende considerar el envío y todos los elementos vinculados a él como «una tradición oscura e ininteligible»

aquellos sufrimientos y persecuciones; la parusía constituirá, en cierto modo, el final de los mismos. Si, tal y como se afirma normalmente, la teología de la comunidad transformó la tradición, sería de esperar que esa misma teología hubiera puesto en labios de Jesús una serie de instrucciones sobre el comportamiento que deberían seguir sus discípulos cuando él muriera. Que ello no haya ocurrido es la mejor prueba de que no se puede afirmar que la tradición fuera reelaborada posteriormente en una línea que habría profundizado el sentido de los hechos. A la comunidad le habría sido muy fácil inserir en los discursos de Jesús profecías que aludieran a la época que seguiría a su muerte. Pero la «teología de la comunidad», a la cual se responsabiliza de muchísimas cosas, no cedió a esa tentación, siendo además inocente de otras muchas cosas que se le atribuyen.

Los sufrimientos futuros que se contemplan en el discurso de envío de los discípulos son absolutamente inconcebibles. En primer término -y este es un detalle que sólo ha sido observado por la moderna teología crítica- porque las circunstancias exteriores de la época en que fue pronunciado ese discurso no ofrecían la menor ocasión para predecir sufrimientos de ese tipo. En segundo lugar, porque los sufrimientos profetizados no llegaron a realizarse; y hay que afirmar que la teología moderna ha pasado por alto este punto, pues considera que dichas predicciones no son históricas y, adecuándose a su propia metodología, las ha «suprimido». En tercer lugar, porque aquellas profecías fueron pronunciadas en el mismo contexto que la promesa sobre la parusía, a la que, por otra parte, fueron estrechamente vinculadas; la teología moderna no ha reflexionado tampoco este aspecto de la cuestión. Y en cuarto lugar, porque todo lo que tendría que venir sobre los discípulos es descrito en términos totalmente a-empíricos. Se producirá un levantamiento general en el que los hermanos se alzarán contra los hermanos, los padres contra los hijos y los hijos contra los padres, entregándose unos a otros a la muerte (Mt 10,21). Por su parte, los discípulos «serán odiados por causa de su nombre». Para salvarse es preciso que perseveren hasta el «fin», es decir, hasta la parusía del Hijo del Hombre (Mt 10,22)[9].

En ese mismo discurso, Jesús promete que, ante la admiración de los mismos discípulos, saldría de sus labios una inesperada sabiduría sobrenatural, de modo que no serían ellos sino el Espíritu de Dios el que respondería en su lugar a los perseguidores y poderosos. El Señor y la teología primitiva consideraban que el espíritu era algo real y que vendría sobre los elegidos en virtud de un acontecimiento muy concreto, relacionado por Joel con la efusión del Espíritu que iba a tener lugar en los días inmediatamente precedentes al juicio; por ello no es de extrañar que Jesús imaginara que tal acontecimiento se iba a producir durante la ausencia de los discípulos, más aún, cuando se produjera aquel levantamiento y en medio de él.

---

9 Sobre la muerte y la supervivencia en la angustia mesiánica, cf *supra* 358 y 362.

Dicho de otro modo: todo el discurso de envío es, de acuerdo con su sentido más evidente, una profecía sobre los acontecimientos inminentes que se iban a producir al final de los tiempos; a través de ellos, el curso escatológico y sobrenatural de la historia vendría sobre su curso natural. La esperanza de los sufrimientos es, por consiguiente, un elemento dogmático, no histórico; lo mismo puede decirse de la referencia a la efusión del espíritu. Según el dogma mesiánico del gran levantamiento final, a la parusía del Hijo del Hombre tendrán que preceder los sufrimientos del Mesías y la efusión del Espíritu Conviene observar que, de acuerdo con Joel 3 y 4, la efusión del espíritu es, con otra serie de signos extraordinarios, preludio del juicio; obsérvese además, que en ese mismo contexto (Joel 4,13), el juicio es considerado como el día de la cosecha del Señor[10]. El elemento paralelo a ese texto de Joel lo constituye el dicho de Mt 9,38 sobre la cosecha, frase que sirve de introducción al discurso de envío.

En la profecía sobre la sucesión de los acontecimientos escatológicos falta sólo un elemento: no se hace referencia a la aparición de Elías.

Jesús no pudo predecir la parusía del Hijo del Hombre sin hablar al mismo tiempo a sus discípulos de los acontecimientos escatológicos que tenían que preceder a dicha parusía. Para que no se admiraran o confundieran ante la irrupción de los mismos, tuvo que revelarles un elementos del misterio del reino de Dios, es decir, la inminencia del tiempo de la cosecha. Así pues, el discurso de envío es histórico tanto en sus términos generales como en los detalles y lo es precisamente porque, de acuerdo con los presupuestos de la teología moderna, tiene que ser no histórico. Es un discurso escatológico-dogmático. Jesús no siente la necesidad de instruir a sus discípulos sobre lo que tienen que enseñar. Su única misión será la de proclamar su anuncio. Pero, al mismo tiempo, debe instruirlos sobre los acontecimientos que se producirán entonces. Por ello pronuncia, no un discurso

---

[10] Joel 4,13 «Mano a la hoz, madura está la mies» También el Apocalipsis de Juan describe el juicio final recurriendo a la imagen de la cosecha «Arrima la hoz afilada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, que las uvas están en sazón El que estaba sentado encima de la nube acercó su hoz a la tierra y la segó» (14,15 y 16) El paralelo más llamativo del discursso de envío lo encontramos en el Apocalipsis sirio de Baruc «Mirad que vienen días en los que madurará el tiempo del mundo y llegará la cosecha de la siembra de los malos y de los buenos; el poderoso hará venir sobre la tierra y sus habitantes y sobre los gobernantes trastornos de espíritu y un pavor que romperá los corazones Se odiarán entre sí y se incitarán a la guerra, y los menospreciados se impondrán sobre los distinguidos y los pequeños se levantarán sobre los que son objeto de alabanza Y los muchos abandonarán a los pocos y todos los que se salven de los (peligros) arriba descritos serán entregados en manos de mi siervo, el Mesías» (cap 70) Así pues, la vinculación de la idea de la cosecha con el juicio era patrimonio común de la apocalíptica El Apocalipsis de Baruc fue compuesto después de la destrucción del templo, se puede suponer, por ello, que dicha asociación de ideas en el seno de la apocalíptica judía era ya moneda corriente en tiempos de Jesús Así pues, se debe considerar que el ocultamiento del secreto del reino en las parábolas de la cosecha es un dato histórico que encaja perfectamente en las ideas de la época En este sentido, la aportación propia de Jesús en este terreno consistió en que, recurriendo a ciertos términos enigmáticos, consideró que la cosecha terrena era la última y, al mismo tiempo, prenda de la futura cosecha celeste

discurso cargado de doctrina, sino una instrucción sobre los sufrimientos futuros y sobre la parusía.

Júzguese según estos presupuestos, con qué derecho califica la teología moderna los grandes discursos de Mateo como «composiciones discursivas». demuéstrese al menos cómo se explica que el Evangelista, preocupado en parte por elaborar y en parte por inventar un discurso de envío sobre la base de dichos de la tradición y de la «teología de la comunidad», pudo pensar en poner en labios del Señor una serie de afirmaciones sobre realidades a-temporales y subjetivas, cuando él mismo constaría que después que esas realidades no se cumplieron.

El anuncio de los sufrimientos, concebido como un modo de situarse en la perspectiva de la angustia escatológica, forma parte de la predicación sobre la inminencia del reino de Dios. Dicho anuncio constituye la concepción práctica del misterio del reino de Dios. Esta es la razón de que la idea de los sufrimientos aparezca al final de las bienaventuranzas y aparezca en la petición final del Padre nuestro. El «periasmos» de que hablan dichos textos no es, en efecto, una tentación psicológica individual, sino la angustia escatológica general en su totalidad. A Dios se le pide que, por su gracia omnipotente, libre de la época de la angustia y de la prueba a quienes le piden con insistencia la llegada del reino y que los salve además cuanto antes de los poderes malignos que se desatarán cuando se produzca el levantamiento final.

Pero ni los citados sufrimientos, ni la efusión del Espíritu, ni la parusía del Hijo del Hombre llegaron a cumplirse; los discípulos regresaron sanos y salvos adonde estaba el Señor, satisfechos por la labor realizada (Mc 6,30).

Desde el momento en que vuelve a tener a sus discípulos en torno suyo, todos los esfuerzos y deseos de Jesús se orientan en una sola dirección: alejarse del pueblo y quedarse solo con sus discípulos (Mc 6,30-33). Mientras sus discípulos se hallaba ausentes, Jesús había enseñado a la gente; les había hablado abiertamente del Bautista, de lo que iba a ocurrir con el reino de Dios y del juicio que iba a venir sobre quienes no hubieran hecho penitencia, e incluso sobre ciudades enteras (Mt 11,20-24) ya que, a pesar de los milagros,no habían sabido reconocer el tiempo de gracia y no habían hecho penitencia. En esa misma circunstancia, se había alegrado ante el pueblo de aquellos a quienes Dios había iluminado para que comprendieran los acontecimientos inminentes y los había llamado para que estuvieran junto a él (Mt 11,25-30). En ese himno sobre el acontecimiento desvelado y el poder tan singular que Dios le había otorgado Jesús va tan lejos, que casi descubre el misterio de su persona[11]. Tras el regreso de los discípulos, se apodera de él

---

[11] ¿Con qué derecho descompone la teología moderna incluso el discurso de Mt 11, convirtiendo el himno contenido en ese capítulo (Mt 11,25-30) en una «exclamación de júbilo» pronunciada por Jesús para celebrar el regreso de los Doce, y situando la maldición sobre Corazaín y Betsaida en cualquier otro «marco histórico más austero», más adecuado a su contenido? ¿No es mejor pensar que la fe en el cumplimiento inminente del misterio del reino de Dios establece también en este caso una relación intrínseca entre elementos aparentemente dispares? Y además,

inesperadamente una sola idea: alejarse del pueblo. Pero el pueblo lo sigue y va tras él a lo largo de la orilla. Después de pasar un día con la gente, Jesús se va a Betsaida y desde allí regresa a la orilla oriental[12]. Por último, «se escapa» hacia el norte, ya que en Galilea le resulta imposible estar solo y él siente una imperiosa necesidad de soledad. La teología moderna tiene razón al afirmar que huye; pero su huída no la provocan los escribas, sus adversarios, sino el pueblo, que lo sigue continuamente con el fin de esperar con él la manifestación del reino y del Hijo del Hombre...; una espera inútil.

En su primera *Vida de Jesús,* Strauss se pregunta si, apoyados precisamente en Mt 10,23, no es posible imaginar que Jesús pensaba que su parusía iba a consistir en una transformación que se realizaría durante su propia vida. Ghilany considera esa posibilidad una realidad histórica Dalman piensa que ese presupuesto es el elemento correlativo necesario de la interpretación escatológica de la autodesignación «Hijo del Hombre» según la profecía de Daniel Si Jesús, afirma Dalman, se autodesignó en ese sentido futuro como el Hijo del Hombre que viene del cielo, tendría que imaginar que antes de que se produjera esa venida tenía que ser trasladado al cielo. «Al mundo sólo podía volver

---

¡cómo imaginar que Jesús celebrará el regreso de los Doce con cantos de júbilo! Si se toman en serio las predicciones pronunciadas antes de que partieran a la misión, hay que suponer que su regreso tuvo que haber producido una tremenda decepción en Jesús Hay que tener en cuenta, además, la brevedad con que se concluye un relato que había comenzado en tonos grandiosos, se afirma simplemente que los discípulos regresaron adonde estaba Jesús Nada se dice de los lugares visitados por ellos durante su viaje misionero, ni del tiempo que éste duró Mateo no habla siquiera del regreso

[12] En su *Kommentar zu Markus* (Tubinga 1907) 53, Erich Klostermann manifiesta, con otros exegetas, la admiración que le produce el que la gente que fue caminando por toda la ribera, llegara a la otra orilla del Jordán, es decir, a la playa de Betsaida, antes que Jesús De este dato pretende concluir que el texto no puede reflejar una «tradición muy buena» Al emitir este juicio, Klostermann pasa por alto el hecho de que en el texto no se afirma que la enseñanza fuera impartida junto al lago y que la multiplicación tuviera lugar en la orilla opuesta, la misma afirmación de que por la tarde Jesús quiso utilizar la barca para ir al otro lado (*eis to peran* Mc 6,45) hace dudar a Klostermann de su opinión Por ello supone que en realidad no hubo viaje alguno a la otra orilla, sino un simple desplazamiento desde el lugar en que se encontraban a otro más firme, aunque situado en la misma orilla del lago Pero, si las cosas se presentan así, ¿por qué razón escribió el evangelista «*eis to peran*»? Y además ¿cómo esperaba Jesús zafarse de la gente si se quedó en la misma orilla? Si se deja hablar a los datos, tal y como éstos aparecen en el texto, lo único que se afirma en ellos es que Jesús marchó de la orilla occidental con la intención de encontrar una playa tranquila (Mc 6,32) No se dice si dicha playa se hallaba en la parte occidental o en la oriental Desde la barca obseva cómo la gente lo sigue, a pie por la orilla Tampoco se afirma expresamente si Jesús desembarcó luego en el lugar donde había pensado hacerlo en un principio o si, por el contrario, al ver a la gente, decidió dirigirse a tierra Lo único cierto es que la gente no pudo haber atravesado en ese momento el Jordán y que, en consecuencia, el lugar del encuentro de Jesús con la gente hay que buscarlo en la orilla occidental

Por otra parte, el resto del relato se orienta también en esa misma línea Por la tarde, Jesús ordena a los discípulos que se marchen, él mientras tanto, se queda con la gente y ordena además a los discípulos que lo recojan más tarde en la barca y en un lugar determinado, para poder trasladarse a Betsaida Si se hubiera tratado de un lugar situado en la misma orilla y poco distante del sitio en que se encontraban, hubiera podido ir allí a pie Pero lo que le interesaba a Jesús era precisamente cruzar el Jordán e impedir así que la gente lo siguiera Así pues, la tradición no es ni «artificial» ni «poco buena», sino objetiva y clara

así un muerto o alguien que hubiera sido arrebatado de la tierra; también podía volver así a la tierra alguien que no hubiera estado antes en ella». Dalman piensa, sin embargo, que la idea de la transformación y el cambio de lugar no pueden aceptarse en el caso de Jesús; por ello intenta reducir ad absurdum la interpretación escatológica de la denominación «Hijo del Hombre».

¿Por qué esta reducción? Si Jesús, presente en la tierra corporalmente, promete a sus discípulos que la parusía del Hijo del Hombre va a tener lugar en una época no muy lejana y hace esa promesa desde la conciencia tácita de que quien se va a manifestar como Hijo del Hombre es él mismo, es preciso que imagine además que, antes de esa manifestación, él iba a ser sobrenaturalmente transformado y que se ocultaría a los ojos de los hombres. La fe de Jesús en la irrupción inmediata de la escatología lo obligaba a pensarse a sí mismo en dos estados diferentes: el estado actual y el futuro; el paso del primero al segundo tendría lugar cuando irrumpiera el mundo sobrenatural. Por otra parte, uno descubre que en el camino hacia Jerusalén los discípulos manifestaron cierta preocupación por saber qué iba a significar para ellos esa transformación ; por ello discutían sobre quién iba a ocupar el rango más elevado (Mc 9,33); Santiago y Juan pretenden, por su parte, que Jesús les prometa ya desde ahora que se sentarán en dos tronos, uno a su derecha y otro a su izquierda (Mc 10,35-37).

Jesús no les reprocha que se hagan esas ilusiones; se limita a instruirlos acerca del servicio, la humildad y los sufrimientos que tendrán que pasar en este eón para poder tener derecho a ocupar los lugares deseados en el eón futuro; les dice además que, en último término, no es a él a quien toca concederles sentarse a su derecha o a su izquierda; tales lugares serán otorgados a aquellos para quien se hallen dispuestos; entre éstos no se cuenta posiblemente ninguno de los discípulos (Mc 10,40). En este punto concreto, la sabiduría y el deseo de Jesús están penetradas y limitadas por la idea de la predestinación, estrechamente vinculada a la escatología.

Ahora bien, es completamente falso hablar, como hace la teología moderna, de que el servicio es la «nueva ética del reino de Dios». Para Jesús no hay una ética del reino de Dios, pues en él se suprimen todas las circunstancias inherentes a la naturaleza, incluso las diferencias sexuales (Mc 12,25); en el reino no habrá ya tentación ni pecado. Todo se reduce a «reinar», reinar de acuerdo con un rango (Jesús habla incluso del «más pequeño en el reino de los cielos»), al que el individuo ha sido predestinado desde toda la eternidad y para cuya posesión en el reino futuro se ha acreditado él mismo a través de su humillación y la renuncia al poder en el eón terreno. Por esta razón pregunta Jesús a los Zebedeos si ese deseo de sentarse a su derecha o a su izquierda es tal que les da la fortaleza suficiente para beber el cáliz que él va a beber y ser bautizados con el bautismo que él va a recibir (Mc 10,38). Servicio, humillación, persecuciones y aceptación de la muerte pertenecen, junto con la penitencia, a la «ética de la interinidad». Son una forma superior de esa ética.

Se puede concluir, por consiguiente, que la intensidad de la expectación escatológica es inimaginable sin la idea de la transformación. La resurrección no es más que un caso especial de transformación, la forma concreta en que los que han muerto acceden a la transformación. Resurrección, transformación y parusía son realidades concomitantes y sucesivas de un mismo acto. Por ello es del todo indiferente que alguien pierda la vida inmediatamente antes de que se produzca la parusía, pues, si está predestinado «ganará su vida»; para ese tal eso significará únicamente que en lugar de ser transformado con los vivientes, lo será con los muertos.

¿Qué destino le estaba reservado al futuro Hijo del Hombre en la angustia mesiánica? Parece que también ese personaje estaba destinado a la persecución y los sufrimientos. Jesús afirma que los que deseen salvarse tienen que tomar su cruz y seguirlo (Mt 10,38), estar dispuestos a perder la vida por su causa; dice además que él reconocerá ante su Padre del cielo sólo a quienes le reconozcan a él en esa época terrible (Mt 10,32). Ese era también el tenor de la bienaventuranza pronunciada en el Sermón de la Montaña sobre aquellos que fueran vituperados y perseguidos por su causa (Mt 5,11 y 12). Puesto que tiene que reinar, también él debe sufrir la humillación más tremenda. De ahí nace el peligro de que los suyos se escandalicen por su causa. Así se explican las últimas palabras sobre el Bautista, pronunciadas por Jesús precisamente en el momento en que envía a los discípulos: bienaventurado el que no se escandalice por mi causa (Mt 11,6).

Jesús se esfuerza porque los otros se vayan haciendo a la idea de que, en la angustia final, pueden llegar incluso a perder la vida; ello quiere decir que esa misma posibilidad existía también para él en un grado aún mayor. En la enigmática afirmación sobre el ayuno que deben observar los discípulos cuando les sea arrebatado el esposo (Mc 2,20), se esconde tal vez una indicación de las expectativas de Jesús sobre su porpio destino. Si esto es así, en su conciencia mesiánica se hallaba incluída desde el primer momento la idea de la pasión, muerte y resurrección. Con todo, lo que sí es evidente es que, cuando envió a los discípulos a la misión, la idea de la pasión formaba parte del misterio del reino de Dios y del secreto mesiánico; Jesús y los elegidos tenían que ser sometidos en «tentación» a las potencias pecaminosas del mundo, que se levantarían en la lucha mortal. Si Dios lo había dispuesto así, esa lucha podía conducir hasta la misma muerte. Ni para él ni para los demás tenía demasiada importancia saber si iban a vivir la parusía como transfigurados o como muertos y resucitados.

¿Cómo pudo permanecer oculta la conciencia de Jesús? Los milagros no tenían nada que ver con su mesianidad, pues nadie esperaba que el soberano del reino se manifestara como un taumaturgo y mucho menos que una manifestación de ese tipo tuviera lugar en este eón. Todo lo contrario: el gran milagro hubiera consistido en que alguien reconociera al mesías en un hombre taumaturgo. Ni siquiera los gritos de los demonios, que denunciaban esa con-

dición, podían llevar al pueblo a suponer que Jesús era el Mesías. Esos gritos no podían revelar la dignidad del Maestro ni siquiera a sus propios discípulos.

Sin embargo, en todas las palabras y acciones de Jesús se revela su conciencia mesiánica. Se puede hablar incluso de acciones de la conciencia mesiánica de Jesús.

Las bienaventuranzas, el entero Sermón de la Montaña, con ese «Yo» que lo recurre potentemente desde el principio hasta el fin, son expresión de la dignidad que Jesús se atribuye. ¿No se planteó el pueblo ningún interrogante sobre ese «yo»?

¿Qué sentido tiene que, al final de ese mismo discurso, Jesús hable de aquellos que en el día del juicio apelarán a haberlo reconocido como «Señor», a todas las acciones que han realizado en su nombre, y que, a pesar de ello, serán rechazados porque él no los reconocerá (Mt 7,21-23). ¿Qué significa la alabanza que, al comienzo de ese mismo discurso (Mt 5,11 y 12), dedica Jesús a quienes sean perseguidos y ultrajados por su causa? ¿En virtud de qué poder perdonó Jesús los pecados? El Bautista no se expresó nunca en términos semejantes.

El yo de Jesús resalta aún más en el discurso de envío. El Maestro expresa su esperanza en que, en los acontecimientos que van a venir, los hombres lo reconozcan, lo amen más que a su padre y a su madre, lo sigan cargando la cruz y vayan con él hasta la muerte, pues ante «su Padre del cielo» él sólo abogará en favor de quienes se hayan comportado así (Mt 10,32ss). Imaginemos que la expresión «mi Padre del cielo» no resultaba ya enigmática para los discípulos que la escucharon, pues él les había enseñado a orar diciendo «Padre nuestro del cielo» [13]; con todo, ¿quién era aquel cuya intercesión positiva o negativa ante Dios resultaba decisiva para el destino de los hombres en el juicio?

La misma elección de los Doce discípulos fue una actuación mesiánica de Jesús. Los discípulos le ayudan a instruir al pueblo. Jesús no pretendió formarlos para que continuaran su obra cuando él muriera. El mismo hecho de que escogiera de entre ellos sólo a Doce revela que nos encontramos ante una idea dogmática. Jesús escoge a esos Doce como destinados a proclamar los grandes acontecimientos cuando llegue el momento decisivo y además, para que se sienten junto a él en el juicio mesiánico. Sólo ellos recibieron la promesa de que se sentarían sobre doce tronos para juzgar (Mt 19,28). El poder de atar y desatar, concedido primero a Pedro personalmente (Mt 16,19) y luego a los Doce (Mt 18,18) contempla también la función que desempeñarán en el futuro. El veredicto que ellos pronuncien en el presente es de suyo vinculante para el juicio futuro; la ciudad a la que hayan «marcado» con el signo

---

[13] Jesús no enseñó nunca que todos los hombres sean hijos de Dios Esta gracia sólo se concede a los elegidos y, por otra parte, sólo será efectiva en el futuro reino de Dios. En su condición de seres de la tierra, los elegidos no son hijos de Dios, como tampoco lo es el mesías Pero, debido a que están destinados al reino y éste se halla ya a las puerta, dicha filiación es anticipada a los últimos días de este eón

de sacudirse el polvo de los pies lo pasará el día del juicio peor que el país de Sodoma y Gomorra (Mt 10,14 y 15).

Sin que haya razón para ello, los estudiosos ponen en duda la historicidad de la afirmación «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y el poder de la muerte no la derrotará. Te daré las llaves del reino de los cielos; así lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 16,18 y 19). Nadie ha podido demostrar que esas palabras se deban a un intento de retrotraer al Evangelio pretensiones petrinas o romanas. La afirmación a que nos venimos refiriendo no tiene nada que ver con una Iglesia empírica y no significa que Pedro tenga que decidir en la «comunidad» lo que está permitido y lo que no lo está... Jesús no cuenta con la existencia de una comunidad tras su muerte. La frase no se explica tampoco de forma suficiente recurriendo a los materiales mitológicos del culto a Mitra y los cultos babilónicos. Esas palabras aluden a la singular plenitud de poder que tendrá el discípulo en los inminentes días del juicio y de la asunción del poder por parte del Hijo del Hombre; esa singular plenitud de poder se le ha concedido al discípulo por haber sido el primero de los hombres -quienes hablaban en el caso de los demonios eran «espíritus»- que se había dirigido a Jesús con el título que le correspondía. La «Iglesia» de la que habla este texto es la preexistente, la cual se manifestará al final de los tiempos y se identifica con el reino.

A la hora de emitir un juicio sobre los textos hay que prescindir de los módulos éticos modernos. En ellos se habla del poder que Jesús ejerce y transmite. Piénsese, por otra parte que, de acuerdo con las expectativas del Maestro, los Doce obtendrán esa posición especial a base de duras persecuciones en la época de la angustia final.

Se debe observar, además, que por la importancia que se les concede, los discípulos podrán salvar a personas que no soñaban con esa salvación. Quien los acoja a ellos serán recompensados como si hubieran acogido al mismo Hijo del Hombre que va a manifestarse (Mt 10,40); el saludo de paz de los discípulos se convierte en una fuerza real para la casa que recibe ese saludo (Mt 10,13); quien dé un vaso de agua a alguien por la simple razón de que es discípulo, no quedará sin recompensa (Mt 10,42).

Resulta interesante que, en el momento del envío, no se comunica a los Doce el importante papel que desempeñarán en el juicio. Sólo cuando hayan llegado a conocer el papel de su Maestro se les revelará que también ellos están destinados a desempeñar una importante función.

También Jesús ejerce ya desde ahora su futura función de juez. Pronuncia el veredicto sobre Corazaín, Betsaida y Cafarnaún (Mt 10,11-24) y anuncia que Jerusalén quedará reducida a un desierto (Mt 23,37 y 38). Llega incluso a

maldecir una higuera, condenándola a no participar en la futura fecundidad mesiánica (Mc 11,12-14) [14].

De estos dichos llamativos trascendentales del Señor el pueblo sólo tuvo un conocimiento muy reducido. Antes del envío de los discípulos, Jesús mantuvo ante el pueblo una actitud muy reservada; por otra parte, la mayoría de esos dichos los pronunció sólo ante los discípulos. Además resultaba difícil intuir el alcance de las ideas que se escondían tras los dichos que pronunció en público; para ello no bastaba convencer a los oyentes de que Jesús se identificaba de algún modo con el Mesías esperado. Por ello, unos pensaban que era un profeta, otros que Elías, otros que era el Bautista vuelto a la vida, como revela con toda evidencia la respuesta de los discípulos en Cesarea de Filipo (Mc 8,28) [15]. El Mesías era un personaje sobrenatural, que se manifestaría al final de los tiempos y del que nadie esperaba que fuera a aparecer en la tierra antes de dicha manifestación final.

Llegados a este punto, surge una dificultad: ¿Cómo fue posible que el pueblo pensara que Jesús era Elías? ¿No era más lógico que vieran a ese profeta en el Bautista? Ni muchísimo menos. Jesús es el primero y el único que atribuye a Juan esa dignidad que, por otra parte, revela al pueblo como un algo misterioso e inconcebible: «Pero ahora, aceptadlo si queréis, él es el Elías que tenía que venir. Quien tenga oídos que oiga» (Mt 11,14 y 15). Al hacer esa revelación al pueblo, Jesús le concede una participación en la sabiduría sobrenatural, en el misterio del reino de Dios. Así se explica que sus palabras terminen con la misma extraña frase que las parábolas sobre el misterio del reino de Dios (Mc 4,9).

Cuando el pueblo respondió a la pregunta que les había hecho Jesús sobre el Bautista, los discípulos no se hallaban presentes; por ello no se enteraron de su identidad. Pasado algún tiempo, Jesús presenta a sus tres íntimos la perspectiva de la resurrección del Hijo del Hombre mientras descendían del monte de la transfiguración; ellos le plantean ciertas dudas sobre la resurrección de los muertos y le preguntan cómo era eso posible, si, según los fariseos y los escribas, antes tenía que venir Elías. Al responder a sus interrogantes, Je-

---

14 Sobre el significado de las afirmaciones de Jesús sobre Jerusalén y sobre la higuera, cf. *supra* 367 y 368.

15 Algunos pensaron que Jesús era el Bautista resucitado de entre los muertos; lo cual demuestra que la actividad realizada por Jesús antes de la muerte del Bautista fue más bien breve. La misma pregunta que le dirige el Bautista demuestra que a Jesús sólo se le comenzó a conocer tras el envío de los discípulos, Herodes tuvo noticias de él sólo tras la muerte del Bautista Si las hubiera tenido anteriormente, habría sido omposible que lo identificaran con el Bautista resucitado (Mc 6,1) Esta observación elementalísima se echa en falta en los cálculos que hacen los distintos autores sobre la duración de la actividad pública de Jesús Los galileos llegaron a creer que Jesús era el Bautista muerto y vuelto a la vida, signo evidente del caos que presidió la marcha de los acontecimientos y de lo singulares que eran las ideas reinantes en aquella época ¿O será acaso preferible atribuir este dato tan llamativo al «influjo de Pablo» en el Evangelio de Marcos o incluso a la «teología de la comunidad»?

sús les revela que el predicador a quien Herodes había mandado matar era Elías (Mc 9,11-13).

¿Por qué no llegó a pensar el pueblo que Juan era Elías? En primer lugar y sobre todo, porque Juan no se presentó como tal. En segundo lugar, porque no hizo milagros; Juan no era más que un hombre de carne y hueso, que no había dado muestras de un poder supraterreno. Y en tercer lugar, -y esto es lo decisivo- porque Juan había anunciado la venida de Elías. El que tenía que venir, aquel cuya llegada anunciaba el Bautista, era Elías, no el Mesías.

El personaje cuya llegada es anunciada por Juan no es descrito como un ser supraterreno, como juez, como alguien que se revelaría en el momento de la irrupción del mundo celeste, sino como alguien cuya actuación correspondería a la suya. El que tenía que venir era más importante que el que anunciaba su llegada, pero a pesar de ello, era semejante a él. Bautiza, pero con el espíritu. ¿Dónde se afirma que el Mesías bautizara? En ningún texto del judaísmo tardío o del Talmud se atribuye al Mesías esa actividad.

Antes del juicio final tendría lugar la efusión del espíritu; esa idea se tomaba de Joel. Antes del juicio final, así lo enseñaba Malaquías, tenía que venir Elías. Era inútil esperar la manifestación del Hijo del Hombre antes de que se produjeran esos dos acontecimientos. Por ello, el ansia escatológica tenía como objeto, no la llegada del Mesías, sino la manifestación de Elías y la efusión del Espíritu [16]. En su predicación, el Bautista relaciona esos dos hechos y anuncia al Grande que va a venir y «bautiza con el espíritu Santo»; es decir, anuncia la llegada de Aquel que traerá consigo la efusión del Espíritu. Su predicación se orienta sólo a lograr que ese encuentre una comunidad preparada y que se haya santificado para recibir el espíritu.

Cuando, una vez en la cárcel oyó hablar de que aquel realizaba grandes obras, quiso asegurarse de que ése era el «que tenía que venir». Si la pregunta que el Bautista manda hacer a Jesús por medio de sus discípulos se entiende mesiánicamente, la entera narración pierde su sentido y echa por tierra la teoría del secreto mesiánico; ello supondría, en efecto, que alguien llegó a conocer por sí mismo la dignidad que Jesús se atribuía; no queremos aludir aquí a la enorme falta de gusto que supone imaginar a un Bautista desorientado y dudoso. Si la pregunta del Bautista se interpreta mesiánicamente, se elimina completamente el punto central de la afirmación de Jesús, pues no se entendería por qué dice luego al pueblo: «Aceptadlo si queréis, él es el Elías». Esa afirmación supone que tanto Jesús como el pueblo, que oyó la pregunta del Bautista, se referían a la única interpretación natural, es decir, que Jesús era Elías.

---

[16] Colani se había dado cuenta ya de este hecho. Pero la teología volvió a olvidarlo, pues no sabía qué hacer con él históricamente.

Estas conclusiones, deducidas sobre la base de los textos, no los altera el hecho de que, ya el primer evangelista introdujera el episodio mediante una afirmación mesiánica, diciendo que «Juan se enteró en la cárcel de las obras que hacía el Mesías». Es más: el relato que sigue contradice dicha introducción.

Sólo así se explica la evasiva de Jesús, en la que la exégesis ha querido ver desde siempre matices singulares, sin poder explicar jamás por qué el Señor no se limitó a mandar a decir a Juan: «Sí, yo soy», a lo cual, según la teología moderna, pudo haber añadido además: «Pero yo soy un mesías distinto al que vosotros esperáis».

El Bautista habría puesto a Jesús en una situación dificilísima. Si Jesús pensaba que él era el Mesías, no podía responder a Juan que era Elías; pero por otra parte, no quería desvelar el secreto de su mesianidad a Juan ni, sobre todo, a los mensajeros y al pueblo que escuchaba Por ello los envía con aquel oscuro mensaje, que no era más que una confirmación de los hechos, y al que añadió una exhortación a no escandalizarse de él pasara lo que pasara. Sobre la base de esas palabras de Jesús, el Bautista tenía que concluir lo que él quería saber.

Tampoco tiene importancia saber cómo entendió el Bautista el mensaje de Jesús. Los tiempos estaban mucho más avanzados de lo que se suponía y el badajo iba a dar ya la señal definitiva en la campana del reloj del mundo. Al Bautista le bastaba saber una cosa: que, pasara lo que pasara, no debía escandalizarse de Jesús.

Al descubrir la verdadera dignidad del Bautista, Jesús desveló al pueblo casi completamente el misterio del reino de Dios y su propio secreto mesiánico. Pues, ¿en qué punto se hallaba ya la venida del reino de Dios si Elías ya había llegado? Y si el Bautista era Elías, ¿quién era Jesús? Nadie esperaba dos profetas para la época anterior a los tiempos escatológicos; por ello, a esa pregunta sólo podía responderse diciendo que Jesús era el mesías. Por otra parte, tanto la pregunta como la respuesta resultaban completamente imposibles, pues se esperaba que el Mesías fuera un ser sobrenatural. La afirmación sobre la dignidad del Bautista tiene históricamente un contenido idéntico a la profecía sobre la parusía del Hijo del Hombre en el discurso de envío de los discípulos. A la aparición de Elías tenían que seguir, en efecto, el juicio y los demás acontecimientos finales. Así se entiende, además, por qué Jesús al hablar de los acontecimientos finales en el discurso de envío, no se refiere a la venida de Elías.

Aquí se descubre además cómo en Jesús lo dogmático es elevado a la categoría de histórico y cómo la dogmática mesiánica es inserida en la historia y elimina sin más lo histórico de los acontecimientos. El Bautista no había pensado que él era Elías; al pueblo no se le había ocurrido atribuir a Juan esa dignidad. Pensar que el bautista era Elías significaba pasar por alto las características de este último, pues Juan no había realizado ninguna de las acciones

que tenía que realizar Elías. Y a pesar de ello, Jesús le atribuye esa dignidad, precisamente porque esperaba en su propia manifestación como Hijo de Hombre y, antes que esa se produjera, tenía que aparecer Elías. Después de muerto el Bautista, Jesús sigue diciendo a sus discípulos que, con él se había manifestado Elías y lo hace a pesar de que según los presupuestos de la escatología, la muerte de ese personaje era de hecho inimaginable. Pero era preciso que Jesús lograra introducir y encajar el hecho escatológico en los acontecimientos[17].

La noción de «dogmático» adquiere así una amplitud inimaginable. Incluso aquellos acontecimientos que, en apariencia, eran simplemente naturales, contemplados en profundidad se convierten en dogmáticos. La elevación del Bautista a la categoría de Elías se debe única y exclusivamente a la conciencia mesiánica de Jesús.

Poco después, exactamente tras el regreso de los discípulos, Jesús vuelve a hablar y a actuar ante ellos desde el presupuesto de la idea del misterio del reino de Dios y el secreto de su propia mesianidad. El pueblo había seguido sus pasos; la gente se reunió en torno a él en la solitaria orilla del lago y él «se puso a instruírlos» (Mc 6,30-34). El día toca a su fin, pero ellos siguen junto a él, sin preocuparse del alimento. Por la tarde, antes de despedirlos, les da de comer.

El propio Weisse ha observado una y otra vez que en el milagro de la multiplicación se esconde uno de los mayores problemas históricos, pues, lo mismo que en el caso de la transfiguración, dicho relato aparece en un contexto histórico muy determinado y exige, por ello, una urgente explicación.

¿Cómo mantener la historicidad de ese hecho, Desde luego, no intentando ofrecer una interpretación natural del milagro, es decir, afirmando que aquellas gentes repartieron entre sí, por orden de Jesús, las provisiones que llevaban consigo y que mantenían ocultas. Dicha interpretación introduce en la tradición un elemento que no aparece en el relato, sino que más bien es excluído expresamente.

Todos los elementos de la narración, exceptuada la indicación final de que todos quedaron saciados, son históricos. Después de pronunciar la acción de gracias sobre los alimentos que tenían él y sus discípulos, Jesús ordenó que los repartieran entre la gente. La importancia del hecho reside en la acción de gracias y en que la gente recibió los alimentos que Jesús había bendecido. El es el mesías; por ello la comida en la que participa es, sin que ellos tengan conciencia de ello, una anticipación del banquete mesiánico. Los que comen del pan que Jesús reparte entre la gente por medio de sus discípulos, quedan consagrados para tomar parte en el futuro banquete mesiánico; mediante ese

---

[17] Jesús llega a afirmar que lo que los hombres habían hecho con Juan estaba escrito sobre Elías (Mc 9,13) Los autores siguen sin saber el texto al que se refería Jesús No se púede imaginar que pensara en un Apocalipsis hoy perdido Es imposible pensar que el Elías que tenía que volver fuera concebido como alguien que tuviera que pensar por el sufrimiento

pan obtienen la garantía de que quienes han sido comensales de Jesús en su estado de humillación lo serán también cuando aparezca en su gloria.

En la acción de gracias, Jesús no agradeció sólo el palimento que iban a tomar, sino además el reino de Dios y sus bienes. Dicha acción de gracias debe interpretarse paralelamente a la oración dominical , en la que Jesús introduce llamativamente la petición del pan cotidiano junto a la súplica por la llegada del reino y la de ser liberados del «periasmos»[18].

La multiplicación fue algo más que un simple banquete de amor y fraternidad. Para Jesús era un sacramento salvífico.

A nosotros nos resulta bastante difícil por lo general comprender que, en una época en la que se esperaba la llegada inmediata del juicio y de la gloria, tuviera tanta importancia una idea tan concreta como el modo de poder obtener ya ahora una garantía para pasar incólumes el juicio, poder ser introducidos en el reino en condición de redimidos; ser ya sellados y marcados para poder superar los acontecimientos que iban a acontecer, del mismo modo que al pueblo de Dios en Egipto se le había revelado un signo mediante el cual pudo saber que iba a ser salvado de la espada del ángel exterminador.

La idea de la marca y del sello se halla presente en toda la literatura apocalíptica. Aparece en el libro de Ezequiel, concretamente en el cap. IX. En él se presenta a Dios realizando los preparativos para el juicio; la tribulación de la ciudad está ya próxima. Pero antes de que eso ocurra, el Señor llama al «hombre vestido de lino, con los avíos de escribano a la cintura» y le dice: «Recorre la ciudad, atraviesa Jerusalén y marca en la frente a los que se lamentan afligidos por las abominaciones que en ella se cometen»; sólo entonces le da la orden de comenzar al encargado de realizar el juicio, pero añade: «a ninguno de los marcados lo toques».

En el cap. XV de los Salmos de Salomón, el último escrito escatológico anterior al movimiento del Bautista, se dice expresamente en la descripción del juicio «que los justos llevan el signo de Dios que los salva».

La idea del sello de la salvación aparece con una fuerza inusitada en la teología paulina. El Apóstol tiene conciencia de que lleva en su propio cuerpo las marcas de Cristo Jesús (Gal 6,17), la «muerte» de Jesús (2Cor 4,10). Dicha señal se recibe en el bautismo, pues es un bautismo en la muerte de Cristo; en ese acontecimiento el creyente es sepultado en cierta forma con Cristo, de modo que ahora camina en la tierra como alguien que pertenece, ya en ella, a la humanidad resucitada (Rom 6,1ss). El bautismo es el sello y el don del Espíritu, la prenda de las realidades futuras (2 Cor 1,22 Ef 1,13 y 14 4,30).

---

[18] Si supiéramos qué dijo realmente Jesús cuando «dio gracias» en esta comida y en la celebrada la noche antes de su muerte y poseyéramos además algunos datos sobre la enseñanza que impartió al pueblo junto al lado (Mc 6,34), sería sin duda bastante fácil resolver ciertos enigmas.

Esta visión del bautismo como «liberación» ordenada al futuro domina toda la teología primitiva. El mensaje de dicha teología puede resumirse con toda propiedad en las palabras «mantener santo e incólume el bautismo».

En el Pastor de Hermas, también los espíritus que vivieron en el pasado deben recibir el «sello del agua» para poder «llevar en sí el nombre de Dios. La torre se construye, por ello, sobre el agua; y las piedras, que deben ser sacadas de lasprofundidades, deben pasar por el agua (Vis 3 y Sim 9,16).

La idea del sello aparece con toda evidencia en el primer plano del Apocalipsis de Juan. Las langostas reciben poder para hacer daño a cuantos no lleven sobre la frente el sello de Dios (Ap 9,4 y 5). Por su parte, la bestia (Ap 13,16ss) hace que los hombres reciban su sello; sólo quienes no lo acepten reinarán con Cristo (Ap 20,4). Los 144.000 elegidos llevan en sus frentes el nombre de Dios y del cordero (Ap 14,1).

*La «certeza de la salvación» en la época de la esperanza escatológica com*portaba precisamente una seguridad para el futuro, de la cual se podía ser hecho partícipe ya en el presente. La idea predestinacionista de la elección coincide con esa visión. La presencia de la idea del sello de la salvación en último término en los Salmos de Salomón y, posteriormente y con un sentido idéntico, en Pablo, en el Apocalipsis de Juan e incluso en el Pastor de Hermas permite suponer en principio que dicha idea tuvo que haberse hecho presente de algún modo en la intensa escatología del Bautista y de Jesús.

Y de hecho domina la predicación escatológica del Bautista. Este no predica sólo la inminencia del reino y de la penitencia, sino que además realiza al mismo tiempo una acción, a la que concede un significado especial en orden al perdón de los pecados y la efusión del Espíritu. Es falso pensar que el bautismo en agua era una «acción simbólica» en el sentido moderno del término; afirmarlo equivale a suponer que el mismo Bautista se habría burlado de la mercancía que ofrecía a sus clientes, diciéndoles: Yo bautizo sólo con agua mientras que el otro puede bautizar con Espíritu santo. Juan no compara los dos bautismos, sino que los relaciona estrechamente. Quien reciba ahora el bautismo de sus manos adquiere la certeza de que participará en la efusión del Espíritu que precederá al juicio y recibirá luego el perdón de los pecados, porque ha sido sellado con el sello de la penitencia. Ese perdón de la culpa es proléptico y está orientado al juicio. Los pecados no los perdonaba el propio Bautista[19]. ¿Cómo se explica, si no, el escándalo provocado por el hecho de que Jesús pretendiera para sí el derecho de perdonar los pecados ya en el presente (Mc 2,7-10)?.

---

[19] El bautismo era por su misma naturaleza una acción que daba derechos en orden a un acontecimiento futuro, esta conclusión es fácil sacarla de las afirmaciones de Jesús sobre su pasión y muerte, calificadas por él mismo como bautismo, y de la pregunta dirigida a los hermanos Zebedeos en el sentido de si, para obtener el derecho de sentarse a su derecha y a su izquierda, estaban dispuestos a recibir el bautismo que él iba a recibir (Mc 10,37-39) Si el bautismo de Juan no hubiera tenido una dimensión sacramental, sería difícil imaginar cómo pudo hablar Jesús en esos términos

Así pues, la purificación practicada por el Bautista era un sacramento escatológico ordenado a la efusión del espíritu y al juicio; un acto que «salvaba». Así se explica su ira al ver que los fariseos y saduceos se resistían a aceptarlo . «¡Camada de víboras! ¿Quién os ha enseñado a escapar del castigo inminente? Por eso, demostrad el arrepentimiento con obras» (Mt 3,7 y 8). La recepción del bautismo es precisamente la que los salva del juicio.

En cuanto baño purificador en orden a la salvación, el bautismo es un acto celeste, revelación de un instrumento de gracia. La pregunta planteada por Jesús a los escribas en Jerusalén sobre el origen del bautismo de Juan -del cielo o de la tierra- es, por ello, una desagradable alternativa (Mc 11,30).

El poder de Jesús va más lejos que el de su precursor. La salvación, otorgada en el Jordán mediante la purificación sagrada, se ofrece en Galilea a través de la relación que se establece con el futuro Mesías desconocido. Este, por su parte, al ofrecerles el alimento, concede el derecho a participar en el banquete mesiánico a cuantos se reúnen a su alrededor; sin embargo, ellos no saben lo que está ocurriendo y, por otra parte, Jesús no puede revelarles el secreto. La comida vespertina junto al lago de Genesaret era un sacramento escatológico oculto. Ni los discípulos ni el pueblo entendían lo que estaba ocurriendo, pues no connocían la identidad del que los había hecho comensales suyos[20].

En el curso de la tradición, esta comida, cuyo sentido no entendieron ni los mismos comensales, se convirtió en un milagro. Es posible que ciertas referencias al milagro del banquete mesiánico contenidas en la «acción de gracias» contribuyeran en cierto modo a configurar el hecho de ese modo. También hay que tener en cuenta la encendida tensión escatológica que los dominaba entonces a todos. Sin embargo, cuando aquella misma noche los discípulos recogieron a Jesús en la barca para llevarlo a Galilea, creyeron que, era él quien venía a su encuentro caminando sobre las aguas. El punto de apoyo para lo milagroso en estos relatos lo ofrecía el carácter inconcebible de las realidades que, quienes rodeaban a Jesús, vivieron y esperaron en aquella ocasión[21].

La cena celebrada en Jerusalén tuvo el mismo significado sacramental que la celebrada junto al lago. Cuando estaban terminando la comida, Jesús repartió el alimento después de dar gracias. Con ese gesto, Jesús no pretendía saciar el hambre de los comensales, como tampoco lo había pretendido cuando repartió el pan y los peces en Galilea. El significado de la celebración consistía en que quien les repartía el alimento era el mismo Señor. Pero en Jerusalén, los discípulos, entendieron el significado del hecho; por otra parte, el mismo

---

[20] Sobre el lugar que ocupaba el banquete mesiánico en las concepciones del judaísmo tardío, cf *supra* 370

[21] Weiss observa con toda justicia que la tarea del historiador en relación con el Evangelio de Marcos debe orientarse a explicar cómo fue posible que tales mitos fueran asumidos en una obra cuyo objetivo era dar cuenta de los hechos y cuyo autor estaba aún relativamente muy próximo a los mismos acontecimientos

Jesús les explicó ese significado al afirmar que no volverían a beber más de aquella copa hasta que volviera a beber nuevamente con ellos el fruto de la vid en el reino de Dios. Las misteriosas palabras sobre el sentido expiatorio de su muerte, pronunciadas mientras les repartía el pan y el vino, no afectan para nada a la esencia de la celebración de ese reparto de alimentos, sino que son un simple discurso tangencial (Mc 14,17-25).

En el seno del movimiento que posteriormente se disociaría del judaísmo como grupo cristiano, el bautismo y la cena fueron desde el primer momento sacramentos escatológicos. Así se explica que, tanto en las cartas de Pablo como en la teología más antigua, ambas realidades aparezcan como acciones sacramentales y no sólo simbólicas y que dominen además toda la dogmática[22]. La historia de los dogmas no tiene en cuenta el carácter escatológico que tuvieron esos sacramentos en su origen; por ello se ve obligada a suponer una y otra vez que una teología pura y no sacramental habría sucumbido ya desde los orígenes del desarrollo a otras formas inferiores, típicas de concepciones mágicas. Con todo no puede aportar ni razones ni testimonios que avalen esa teoría. El testimonio de Pablo se opone a la idea de que, tras la muerte de Jesús, el bautismo y la cena fueran considerados «acciones puramente simbólicas»; el propio Apóstol supone, en efecto, que la visión sacramental de dichas acciones pertenecía a los contenidos del cristianismo primitivo.

La misma generalización del bautismo de Juan dentro del cristianismo se explica únicamente cuando se admite su valor como sacramento de la comunidad escatológica, como revelación de la certeza de la «salvación», que la mesianidad de Jesús no alteró en lo más mínimo. ¿Cómo entender si no que, sin que existiera un mandato expreso de Jesús en ese sentido, sin que se tuviera noticias de que Jesús hubiera bautizado a nadie, la comunidad cristiana aceptara el bautismo como la cosa más natural y que lo relacionara además con el don del espíritu?

La generalización del bautismo de Juan en el cristianismo no puede explicarse afirmando simplemente que el bautismo era considerado una repetición del bautismo de Jesús, concebido como «consagración del Mesías». Ningún texto de la teología primitiva apoya esa teoría. Baste observar que Pablo no se refiere nunca al bautismo de Jesús cuando explica la naturaleza del bautismo cristiano. Por otra parte, ¿cómo se explica que, el bautismo fuera considerado

---

22 Sobre las diferencias existentes entre los sacramentos del cristianismo primitivo y los «misterios» de los cultos gre-orientales, cf Albert Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* (1911) 152-169 El bautismo y la Cena fueron helenizados en el S II El proceso de helenización sólo se entiende si se admite que esas dos acciones eran ya sacramentos Lo único que ocurrió, en consecuencia, fue simplemente que el sentido escatológico de dichos sacramentos, que de suyo se fue desdibujando poco a poco, fue sustituído por una concepción de los mismos que se adecuaba a los «misterios» griegos. El sentido escatológico de la Cena y del bautismo se halla expresado aún en términos puros en las cartas de Pablo

como «salvación» en un sentido mágico-sacramental, si los cristianos veían en él una repetición del bautismo de Jesús por modum analogiae?

La doble significación del bautismo en el cristianismo primitivo, es decir, su relación con la efusión del Espíritu y con la liberación del juicio, es una prueba de que no es más que el baño escatológico de purificación practicado por el Bautista. Su bautismo y el bautismo cristiano se diferencian única y exclusivamente por el hecho de que, en la era cristiana, la relación existente entre el bautismo de agua y el don del espíritu no es sólo lógica sino temporal ,pues, desde el acontecimiento de Pentecostés, nos encontramos ya en la época de la efusión del Espíritu. Esos dos aspectos del sacramento escatológico, temporalmente diferenciados en el caso del Bautista ya que él esperaba la efusión del Espíritu como algo futuro, son ahora realidades concomitantes debido precisamente a que un aspecto de la escatología, es decir, el bautismo en el Espíritu, es una realidad presente. En eso y en ninguna otra cosa consisitió la «cristianización» del bautismo, que Pablo perfeccionó más tarde al considerarlo como una inserción mística en la muerte y resurrección de Jesús.

La escatología consecuente demuestra así que el concepto de sacramento se remonta a la misma vida de Jesús, un dato importantísimo para reconstruir la antigua historia de los dogmas. Dicho concepto era considerado hasta el presente como una X que no se derivaba de ninguna otra realidad y cuya presencia había que constatar, sin que se pudiera encontrar la clave para despejarla. Si el cristianismo fue capaz de ganarse los espíritus de Oriente y del mundo griego como una religión de misterios revelados históricamente, ello se explica precisamente porque, ya desde sus orígenes fue una religión sacramental.

Así pues, la comida junto al lago forma también parte de la historia dogmática. Sin embargo, del mismo modo que nadie había comprendido el verdadero alcance de la identificación del Bautista con Elías por parte de Jesús, tampoco ahora fueron capaces de entender el verdadero sentido de esa comida, es decir, revelación del secreto mesiánico.

Ahora bien, ¿cómo se explica que Pedro conozca en Cesarea de Filipo el secreto de su Maestro (Mc 8,27-32)? La afirmación de Pedro en aquel momento no fue un convencimiento que afloró entonces y que luego se fue configurando y confirmando lentamente.

Wrede ha descrito acertadamente el elemento esencial de la escena. Esta, afirma Wrede, debe ser interpretada en un sentido tan sobrenatural en el caso de Marcos como en el de Mateo. Pero, por otra parte, el lector no tiene la impresión de que en la confesión se describa un mérito o un reconocimiento de Pedro. «De acuerdo con el texto, Jesús no demuestra alegría o admiración ante la confesión. Su única respuesta a la misma es la orden de no hablar de su persona». Keim, citado por Wrede, había sacado de la exposición de Marcos una impresión similar, considerando que a Jesús la confesión de Pedro le pareció inoportuna.

¿Cómo se explica todo esto? Es decir, ¿cómo se explican el conocimiento sobrenatural demostrado por Pedro y la actitud de Jesús ante las palabras del discípulo?

A explicar las cosas podría ayudar el mantenimiento de la unidad entre el relato sobre la transfiguración (Mc 9,2-13) y la escena de Cesarea de Filipo. En el primero de esos dos relatos, se revela «una vez más» a los íntimos la filiación divina de Jesús; dicha revelación se lleva a cabo sobrenaturalmente, es decir, mediante una voz celeste. Ahora bien, llama la atención que Marcos no parezca suponer que los íntimos conocieran ya el *contenido* de la revelación de que son objeto ahora. Al principio de la «transfiguración» de Jesús, Pedro sigue dirigiéndose a él con el simple título de «Rabí» (Mc 9,5). Por otra parte ¿qué sentido tiene que, cuando descienden de la montaña, el Señor les prohíba decir a nadie lo que han visto hasta que el Hijo del Hombre haya resucitado de entre los muertos? Esa orden no afecta a los otros discípulos; y sin embargo, también ellos conocen el secreto. ¿Por qué razón se excluye a los otros de esa confirmación celeste de lo que Pedro les había revelado en Cesarea de Filipo y con lo que Jesús «está de acuerdo»?

¿Qué relación existe entre la transfiguración y la resurrección de los muertos? ¿Por qué no se cuestionan los discípulos la experiencia que han tenido o el hecho de que el Hijo del Hombre tenga que resucitar de entre los muertos y se limitan a manifestar la imposibilidad de que se produzca la resurrección general de los muertos antes de que Elías se manifieste? Los autores que quieren ver en la transgifuración una retrospección de la «teología paulina» en la historia no son capaces de llegar a un acuerdo sobre los elementos típicos y las dificultades del relato. El mayor problema lo plantea el diálogo mantenido durante el descenso de la montaña. Contra la mesianidad de Jesús y contra la idea de su resurrección de los muertos los discípulos presentan una sola objeción: la manifestación de elías no había tenido lugar todavía.

Aquí se ve, en primer término, el alcance de la revelación de Jesús al pueblo, que los discípulos desconocían y en la que había calificado de secreto la identificación de Juan con Elías. Según la esperanza escatológica quien no conociera la mesianidad de Jesús no podía reconocer a Elías en el Bautista; pero también es cierto que nadie podía aceptar la mesianidad de Jesús y la idea de su «resurrección», es decir, su parusía, si no suponía que Elías se había manifestado ya de algún modo. Así se explican los términos de la objeción básica de los discípulos, dificultad a la que Jesús hizo frente revelándoles lo que ya había revelado al pueblo sobre la identidad del Bautista.

Se demuestra así, una vez más, que las esperanzas escatológicas se centraban entonces en primer lugar en la figura de Elías [23]. La predicación del Bautista fue la que suscitó entonces todo el *movimiento escatológico*; por ello es

---

[23] Obsérvese, además, que el «Elí, Elí» de Jesús en la cruz fue interpretado automáticamente como una referencia a Elías (Mc 15,35).

lógico concluir que, cuando Juan hablaba del que «tenía que venir», se refería, no al Mesías, sino a Elías.

Elías no se había manifestado aún; este hecho representaba la objeción básica contra la mesianidad de Jesús y contra todo lo que se relacionaba con ella. ¿Por qué razón la plantearon los tres íntimos de Jesús precisamente ahora, y no en Cesarea de Filipo? ¿Y por qué surgió esa objeción en los tres al mismo tiempo? [24]. ¿Cómo se explica que Pedro apareciera en Cesarea de Filipo como revelador de esa condición de Jesús y, al igual que los otros discípulos, se planteara también él una objeción que se oponía a la que él mismo había revelado? Por razones internas es preciso concluir, por consiguiente, que la «transfiguración» fue en realidad una revelación de la mesianidad de Jesús anterior, no posterior, a la escena de Cesarea de Filipo.

Vale la pena observar el contexto en que, de acuerdo con la secuencia del texto actual, aparece la transfiguración. Esta se halla inserida en el inconcebible pasaje de Mc 8,34 - 9,30; en él, una muchedumbre de gente que cree en Jesús aparece de forma inesperada a su alrededor mientras él se encuentra en tierra de paganos; cuando Jesús regresa a Galilea, esa misma gente, en lugar de acompañarlo, vuelve a desaparecer de la escena de forma igualmente enigmática.

Todos los elementos del pasaje parecen situarnos en un contexto posterior al regreso de los discípulos, tras haber llevado a cabo la misión encomendada por Jesús. El pueblo lo rodea y él siente la necesidad de retirarse a solas con sus discípulos. Estos ejercitan el poder de curación que él les había conferido en el momento de enviarlos a la misión, pero constatan que dicho poder no basta en todos los casos (Mc 9,14-29). Los hechos narrados ocurren en Galilea, aunque no podemos precisar si el lugar exacto es la orilla oriental o la orilla occidental del Jordán.

¿Cómo se explica que se sacara esta historia de su texto natural, situándola en Cesarea de Filipo, donde parece imposible por razones internas? El relato de Marcos sobre los hechos posteriores an envío revelan un desorden llamativo: dos relatos de multiplicación a los que siguen dos viajes por el lago (Mc 6,31-52 = Mc 8,1-22); dos relatos sobre una huída de Jesús hacia el norte, movida por el deseo de estar solo y pasar desapercibido. La primera vez, la huída se produce después de la discusión sobre las abluciones y lo conduce a los alrededores de Tiro (Mc 7,24-30); la segunda, sigue a la exigencia de que hiciera signos y lo lleva hasta la región de Cesarea de Filipo (Mc 8,27). La disputa sobre las abluciones tiene lugar en una aldea de los alrededores de Genesaret (Mc 6,53ss); la petición de que realizara signos es situada en Dalmanuta (Mc 8,10ss), un lugar que, en cualquier caso, debe situarse en la orilla occidental del lago.

---

[24] De esta observación es fácil concluir sin mayor dificultad la imposibilidad de que alguien «pudiera llegar a conocer paulatinamente la mesianidad de Jesús» por sus propias fuerzas

Lo más lógico es suponer que las dos multiplicaciones y los dos viajes hacia el norte se refieren respectivamente a un mismo hecho. Hay que concluir, por consiguiente, que en Mc 6,31 - 9,30 aparecen entremezclados dos grupos de narraciones referentes a la misma época.

El elemento que establece la unión en el relato se percibe en Mc 7,31, texto en el que Jesús se traslada de forma inesperada desde el Norte a la Decápolis, y en Mc 8,14ss, donde se habla de las dos multiplicaciones. Resulta difícil decidir si fue el mismo evangelista quien unió los dos relatos o si los encontró ya unidos. Por otra parte, el hecho no tiene demasiada importancia para la historia. En todo caso, el desorden es tal que es imposible reconstruir exactamente los dos grupos de relatos.

Las razones externas que llevaron a situar las escenas ocurrieron a orillas del lago (Mc 8,34 - 9,30) tras la escena de Cesarea de Filipo resultan evidentes. El pasaje contiene un conmovedor discurso al pueblo sobre el seguimiento en la pasión, la cruz y la muerte (Mc 8,34 - 9,1). Dicho contenido facilitó la unión de la escena con la revelación sobre el secreto de la pasión; al hacerlo no se tuvo en cuenta el problema planteado por el hecho de que apareciera en torno a Jesús de forma inesperada y en una región tan lejana, una multitud creyente, que vuelve a desaparecer también de forma inesperada. La misma frase «llamó a la gente con los discípulos» (Mc 8,34) pudo ofrecer un punto de apoyo para situar el pasaje en este contexto, pues anteriormente Jesús aparecía solo con sus discípulos.

El entero pasaje se sitúa, por consiguiente, en los días que siguieron al regreso de los discípulos. No es posible precisar a partir de qué fecha se deben contar los seis días de Mc 9,2. Lo único seguro es que el punto de referencia no puede ser la escena de Cesarea de Filipo. Probablemente se trate de una estancia de seis días con el pueblo en un sitio determinado[25].

---

[25] Una parte de los relatos contenidos en Mc 6,31-9,30 es situada en la Decápolis (curación del sordomudo Mc 7,32-37) y en Betsaida (Mc 8,22-26), es decir, en la orilla oriental Por otra parte, en esa misma orilla el pueblo rodea a Jesus Por ello es posible que también Mc 8,34-9,29, donde no se alude para nada al lugar en que acontecieron los hechos narrados, presuponga la orilla oriental como escenario de los mismos Se podría pensar, además, que cuando Jesús cruzó el Jordán tras el regreso de los discípulos, se detuvo algunos días en Betsaida El público que lo rodea en esta ocasión es, por consiguiente, gente de ese pueblo -donde Jesús había estado ya anteriormente, pues lo había maldecido cuando Juan mandó sus mensajeros a que le hicieran aquella pregunta (Mt 11,21)- y además otro grupo de gente que habría cruzado mientras tanto desde la orilla occidental Pero también hay razones que ahogan en favor del emplazamiento de la «transfiguración» y de las escenas que enmarcan ese hecho (Mc 8,34 - 9,29) en la orilla occidental En ese caso, la montaña no habría que buscarla en Betsaida, sino que sería la misma montaña a la que Jesús se retiró solo la noche después de la multiplicación (Mc 6,46), la «casa» (Mc 9,28) sería el barrio donde Jesús se alojaba normalmente en Cafarnaún Los hechos narrados habrían ocurrido en los días siguientes al regreso de la orilla oriental, durante los cuales Jesús permaneció en la región de Genesaret (Mc 6,53-56), hasta que, tras el debate sobre las abluciones, se retiró al Norte, (Mc 7,24) Esa suposición es la más probable Quien no quiera aceptar la teoría de que antes de Marcos había dos relatos, tendrá que imaginar los hechos como sigue Jesús habría ido desde la orilla oriental a los alrededores de Tiro (Mc 7,24), desde allí habría marchado hacia la Decápolis, volviendo luego a la orilla oriental (Mc 7,31-8,8), para cruzar posteriormente a la occi-

Así pues, la paradoja revelada por la escena de Cesarea de Filipo, en la que, por una parte, Pedro se dirige al señor aludiendo a su verdadera identidad y, por otra, el Señor no se admira ni manifiesta especial alegría ante las palabras del discípulo, no resulta inexplicable del todo. La transfiguración había supuesto la revelación del secreto mesiánico a los discípulos; quien les reveló dicho secreto no fue el mismo Señor; según el texto, los discípulos pudieron contemplar al Señor rodeado de un fuerte resplandor y en diálogo con Moisés y Elías; ellos, por su parte, son presentados en un estado de éxtasis, del que participan los tres; una voz celestial les dijo: «Este es mi Hijo amado, escuchadlo».

Conviene tener en cuenta que, en aquellos momentos, tanto Jesús como los suyos se encontraban en un estado de intensa esperanza escatológica. Inmersos en medio de un pueblo dispuesto a hacer penitencia y confiado en la llegada del reino, también ellos esperaban esa llegada y la manifestación del Hijo del Hombre de un momento a otro. Incluso aquella muchedumbre expectante era una certeza de que sus previsiones eran exactas. Exteriormente se daban por consiguiente, los presupuestos psicológicos suficientes para una experiencia visionaria común, como la que se describe en la escena de la transfiguración. Resulta interesante constatar que se trata en primer término de una ilusión sensitiva de los discípulos. Ven y escuchan; pasada la visión, vuelven a contemplar a su Señor solo y en la apariencia que tenía habitualmente; esta vuelta a la realidad representa el final de la visión. Es probable que la participación de Jesús en aquella vivencia se limitara a ser objeto de la misma. Quien desempeñó el papel activo fue Pedro.

En medio del éxtasis, los íntimos de Jesús se percataron de quién era él realmente. Por ello, el relato de Mateo, donde Jesús llama bienaventurado a Pedro «porque eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre del cielo», está perfectamente de acuerdo en definitiva con la exposición más breve de Marcos, pues expresa correctamente el origen del conocimiento de Pedro.

Con todo, Jesús experimentó cierta sorpresa. Pedro hace caso omiso de la prohibición impuesta por el Maestro después de la transfiguración mientras

---

dental (Mc 8,10-13), habría vuelto a la oriental (Mc 8,14), deteniéndose en Betsaida (Mc 8,22-26), desde donde habría salido para Cesarea de Filipo De suyo no es imposible que desde el Norte hubiera bajado una vez hasta la orilla del lago y que se hubiera vuelto a retirar en solitario Tampoco puede negarse en principio la posibilidad de una segunda multiplicación, que habría tenido como marco la orilla oriental (Mc 8,1-8) Sin embargo, la configuración del relato de la segunda multiplicación -uno tiene la impresión de que no ha habido una primera- aboga fuertemente contra tal posibilidad, resulta, pues, mucho más lógico suponer que se trata de un relato duplicado de un mismo hecho La forma concreta en que se solucionen los enigmas planteados por el texto tiene una importancia muy secundaria, pues no afecta para nada al problema capital, es decir, cómo se explica que, de repente, Jesús se vea rodeado de gente en Cesarea de Filipo (Mc 8,34) y que, de forma igualmente sorprendente, vuelva a aparecer él solo (Mc 9,30) Hay que admitir que, por razones intrínsecas y extrínsecas, el pasaje Mc 8,34-9,29 debe ser situado en otro contexto y en un período previo de la vida de Jesús Así púes, la «transfiguración» supone la escena de Cesarea de Filipo Este hecho es lo que interesa constatar en primer término. Suponer la existencia de una segunda Betsaida, situada en la orilla occidental, no sólo no resuelve, sino que incluso complica las dificultades del texto de Mc 7,31 - 9,29.

bajaban de la montaña y «revela» a los Doce el secreto mesiánico de Jesús. Es posible que, cuando Jesús preguntó a sus discípulos sobre su propia identidad, no tuviera la intención de revelársela; por ello cabe pensar que las palabras pronunciadas por Pedro, a pesar de que la pregunta no se había dirigido a él de un modo especial, provocaron una situación que Jesús no había previsto; de hecho, dada la prohibición expresa de no decir nada de lo ocurrido en la montaña, podía contar teóricamente con el silencio del discípulo. Tal vez no tuvo nunca la intención de revelar a sus discípulos el secreto de su divinidad; de otro modo no se entiende que se lo ocultara cuando los envió en misión, pues de hecho no confiaba en que regresaran antes de que se produjera la parusía. Por otra parte, cuando la transfiguración, los discípulos no llegaron a conocer el misterio mediante su palabra, sino en estado extático. En Cesarea de Filipo, quien reveló su mesianidad no fue el mismo Jesús, sino Pedro. Así pues, podemos afirmar que Jesús no reveló su secreto; éste le fue arrancado por los acontecimientos.

Sea como sea, los Doce tuvieron conocimiento de quién era Jesús a partir de la escena de Cesarea de Filipo y gracias a las palabras de Pedro. Jesús, por su parte, les revela... el secreto de su pasión.

Pfleiderer y Wrede tienen toda la razón al afirmar que lo inconcebible del relato, históricamente hablando, son las predicciones claras y concretas sobre la pasión, muerte y resurrección. La teología moderna pretende hacer comprensible la disponibilidad de Jesús para la muerte y su misma predicción recurriendo al carácter necesario de dicha muerte; pero frente a ello hay que afirmar que dicha necesidad no nacía del curso de los acontecimientos. En las circunstancias supuestas por el relato evangélico, no había nibnguna razón lógica que obligara a Jesús a tomar la decisión de morir. Si hubiera vuelto a Galilea en aquel momento, las masas lo habrían vuelto a rodear.

Para poder demostrar de algún modo la posibilidad histórica de la disponibilidad de Jesús para la pasión y las predicciones sobre la misma, la teología moderna tiene que eliminar la profecía sobre la resurrección, estrechamente unida a la idea de la pasión, pues constituye un elemento dogmático. Pero esto no se puede hacer. Según Wrede, las cosas hay que tomarlas como son y no se puede eliminar el dato de los tres días. Así pues -se concluye- la disponibilidad de Jesús ante la pasión y la muerte es un hecho dogmático; en consecuencia, no puede ser histórica y se debe explicar literariamente.

La escatología consecuente afirma: es un elemento dogmático, luego es histórico.

La disponibilidad de Jesús ante la muerte se comprende únicamente cuando se ha aceptado previamente que el misterio del reino de Dios incluye también un misterio de sufrimientos, pues el reino de Dios no puede llegar antes de que se produzca el «periasmos». La certeza de la pasión es completamente independiente de cualquier circunstancia histórica, como se ve en las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña y en el discurso de envío. La pre-

dicción de la pasión personal de Jesús en Cesarea de Filipo es exactamente tan inconcebible, tan dogmática y, por ello, tan histórica como la predicción de los sufrimientos de los discípulos con ocasión del discurso de envío. Los sufrimientos tienen, en ambos casos, un carácter de necesidad El reino de Dios y la parusía sólo podrán manifestarse si antes se ha producido el «periasmos».

En el primer período, la idea de la pasión de Jesús estaba incluída en la idea de los sufrimientos inherentes al misterio del reino de Dios. Las exhortaciones a perseverar con él en la humillación y a no escandalizarse por su causa (Mc 8,34-28) permiten pensar que Jesús consideraba que él *mismo* iba a verse involucrado en el levantamiento final como elemento central del mismo, y que contaba con la posibilidad de que la muerte le alcanzara tanto a él como a los otros. Sobre ese punto no se pueden hacer afirmaciones más precisas, pues el misterio de la pasión personal de Jesús sólo se revelará cuando, con la manifestación del secreto mesiánico, se deduzca de la idea general de la angustia mesiánica. Sin embargo, es cierto que ya anteriormente la idea del sufrimiento estaba incluída en cierto modo en la idea del secreto mesiánico. La parusía sólo tendría lugar cuando finalizaran aquellas dificultades, por las que él mismo tenía que pasar.

Así pues, la idea de la pasión, muerte y *resurrección*, *tal y como se halla* expresada en el misterio de la pasión en Cesarea de Filipo, no es de suyo sorprendente[26]. La única novedad está en la forma. Por lo que respecta a Jesús,

---

[26] Lo único que sigue planteando algún problema es saber cómo concibe Jesús la sucesión de su muerte, resurrección y vuelta como Hijo del Hombre De suyo es posible que en su mente los actos constituyeran un solo hecho, es decir, que supiera que en el momento de su muerte e incluso durante su agonía se produjera ya la irrupción del curso de su muerte e incluso durante su agonía se produjera ya la irrupción del curso supraterreno de los acontecimientos y que él se manifestara entonces en su gloria como Hijo del Hombre En favor de esta suposición hablaría el grito en la cruz (Mc 15,34), que es de hecho una expresión de duda La intervención divina, que el Señor esperaba para el momento de la gran angustia, no se produjo de hecho Sin embargo, *es más probable que Jesús concibiera la muerte*, *resurrección* y la venida del Hijo del Hombre como tres actos separados, a pesar de la relación tan estrecha que había entre ellos En favor de esta posibilidad habla sobre todo la frase pronunciada en el camino hacia Getsemaní «Después que haya resucitado iré por delante de vosotros a Galilea» (Mc 14,28) El sentido de esta frase no puede ser que iba a aparecérseles en Galilea, sino más bien que Jesús volvería a marchar al frente del grupo como resucitado desde Jerusalén hasta el lago, lo mismo que antes había realizado el viaje desde el lago hasta Jerusalén con la condición de que tenía que morir El «iré por delante de vosotros» tiene un sentido literal y local y corresponde al «*kai en proagon autous ho lesous*» de Mc 10,32 Lejos de ordenar a los discípulos que marcharan a Galilea, la afirmación del Señor quiere encaminarlos hacia Jerusalén, donde deben esperar la resurrección Junto al sepulcro, el «joven» dice a los discípulos a través de las mujeres que deben ir a Galilea, porque el resucitado los espera allí (Mc 16,7), nos encontramos, pues, ante un intento de corregir la afirmación del Señor, que de hecho no se había cumplido, pero que no puede ser esgrimido como argumento en favor de las «visiones en Galilea» Por consiguiente, según las palabras pronunciadas en el camino hacia Getsemaní, Jesús esperaba morir y luego resucitar y marchar a Galilea Suponía además que allí se iban a producir los demás acontecimientos, es decir, su transformación como Hijo del Hombre, su vuelta en las nubes del cielo, el juicio y la irrupción de la gloria del reino de Dios. Con esta interpretación concordaría el hecho de que, Jesús alude en sus palabras al rechazo de Jerusalén (Mt 23,37 y 38, cf. además, *supra* 367), o sea, la ciudad que, según las concepciones mesiánicas corrientes, iba a ser el centro del mundo futuro Jesús profetiza a sus jueces que contemplarían su venida sobre las nubes del cielo (Mc 14,62), *lo lógico es, pues, imaginar que Jerusalén iba a ser el*

la angustia final se halla vinculada a un acontecimiento histórico: el viaje a Jerusalén, donde morirá en manos de las autoridades.

Pero, a partir de entonces, el Señor no volverá a hablar ya de la amenaza de persecuciones generales; tampoco hablará de los sufrimientos que esperan a los suyos y en medio de los cuales tendrán que unirse a él estrechamente y confesar su nombre. En la profecía hecha a sus discípulos sobre su propia pasión, no les dice ni una palabra al respecto. Tampoco en Jerusalén dirá nada sobre ello. La idea de los sufrimientos de los discípulos desaparece de la escena como por arte de magia.

En el secreto sobre su pasión, revelado por Jesús en Cesarea de Filipo, la angustia de la época premesiánica no afecta a los discípulos y se concentra en la persona de Jesús de tal modo que dicha angustia se concretará en su pasión y muerte en Jerusalén. Esta es la nueva dimensión de los hechos, a cuyo conocimiento accede ahora Jesús. Para que el reino irrumpa.. él tiene que morir por los otros.

El cambio de perspectiva se debe al incumplimiento de las promesas hechas con ocasión del envío de los discípulos. En aquella ocasión, Jesús pretendía provocar la angustia final y, con ella, la llegada del reino Pero las dificultades que él profetizó no se cumplieron Jesús siguió creyendo que se cumplirían, incluso después de que regresaron sus discípulos A los que lo rodean les habla de los acontecimientos que iban a sobrevenir y animándolos a perseverar con él, a entregar su vida, a no negarlo en el momento de la humillación, pues si renegaban de él, cuando el Hijo del Hombre vinivera en su gloria, también él renegaría de ellos (Mc 8,34 - 9,1) [27].

---

lugar en que se produciría el mencionado acontecimiento, pero también se puede pensar que Jesús imaginara que dicha venida sería visible desde cualquier lugar Si Jesús mantuvo la separación de actos cuando se refiere a los últimos acontecimientos es muy posible que a sus discípulos les hablara de su resurrección en afirmaciones dedicadas especialmente a ese acto concreto No hay razones suficientes para pensar que Mc 8,31, 9,31 y 10,34 no sean textos auténticos o que hayan sido objeto de una reelaboración Si, sobre la base de convencimientos dogmáticos, Jesús esperaba otros acontecimientos en relación con la escatología, ¿por qué no pudo precedir también su muerte y su resurrección? En sus afirmaciones escatológicas pudo haber figurado muy bien la referencia a los «tres días» Lo único que sorprende es que, esta vez, sus palabras se cumplieron cuando, tras haber muerto realmente, sus discípulos lo vieron «aparecer» al tercer día La escena en la montaña (Mc 9,2-8) es un testimonio suficiente de la predisposición de Pedro y de los otros dos íntimos al éxtasis, la glosolalia el día de Pentecostés (Hech 2) asegura también suficientemente esa misma predisposición en el caso de los demás discípulos Si las predicciones de la muerte y la resurreción hubieran sido construídos en la forma de una profecía ex eventu, ¿cómo explicar entonces que en ellas no se aluda a la circunstancia de la muerte en cruz y a la colaboración de los «gentiles» en dicha muerte? Téngase en cuenta, además, que, según las palabras de Jesús, los escarnios y el arresto iban a ser realizados por los sacerdotes, ancianos y escribas y debían constituir un acto central en el futuro drama escatológico, la humillación ante todo el pueblo Los autores que ven en dichas afirmaciones una composición posterior pasan normalmente por alto dichas dificultades

[27] En este caso vuelve a descubrirse, precisamente apoyados en la interpretación de las predicciones de la pasión, que Mc 8,34 es inimaginable tras la revelación de Cesarea de Filipo Por la misma razón, las profecías de sufrimientos y angustias contenidas en el apocalipsis sinópticos de Mc 13 no pueden proceder de Jesús

Al dejar las tierras de Galilea, Jesús abandona definitivamente la esperanza de poder provocar él mismo la angustia final. Si ésta no ha irrumpido aún, ello significa que todavía hay cosas por hacer y que a los que hacen violencia al reino de Dios tiene que añadirse alguien más. El movimiento de penitencia no había sido suficiente. En el mimso momento en que, de acuerdo con el poder que le era propio, hizo prender en el mundo el incendio que provocaría la angustia final, es decir, al enviar a sus discípulos, ese incendio se apagó en su interior. No logró poner en acción la espada ni provocar el levantamiento definitivo. Y el reino y la revelación del Hijo del Hombre no podrían llegar antes de que se produjera la angustia final.

Lo cual quería decir, ¡no que el reino no estuviera ya próximo! sino que, respecto a la angustia prevista para el tiempo anterior a su llegada, Dios habría dispuesto las cosas de otro modo Dios había escuchado el «Padre nuestro», en el que Jesús había pedido con los suyos la llegada del reino... y verse libres del «periasmos». La angustia final no había llegado; lo cual quería decir que, en su infinita misericordia, Dios la había eliminado de los acontecimientos escatológicos previstos y a aquel en cuyas manos había estado provocar la llegada de tales acontecimientos le había mostrado que la angustia final afectaría sólo a su persona. Destinado a reinar sobre sus conciudadanos en el reino que tenía que venir, tenía que servirlos ahora en este eón, entregar su vida por ellos, por los muchos (Mc 10,45 y 14,24), y realizar mediante su sangre la expiación que hubiera tenido que cumplirse en la angustia final.

El reino no podía llegar antes de que la culpa que pesaba sobre el mundo fuera purificada. Mientras eso no ocurriera, no sólo los fieles de entonces, sino incluso los elegidos de todas las generaciones tendrían que esperar la manifestación de la gloria: Abrahán, Isaac, Jacob y la muchedumbre desconocida de los que vendrían desde la salida del sol hasta su ocaso para sentarse con ellos en el banquete mesiánico (Mt 8,11). Los enigmáticos «polloi» por los que Jesús va a morir son los predestinados para el reino, pues su muerte provoca -¡finalmente!- la irrupción del mismo [28]

[28] Weisse y Bruno Bauer habían señalado ya el enigma que plantea el que en los dichos sobre la pasión, Jesús hable de «Los muchos» en lugar de referirse simplemente a los suyos o a los creyentes Weisse había visto reflejada en dicha frase la idea de que Jesús iba a morir por el pueblo en su conjunto, Bruno Bauer pensaba que la referencia a la muerte «por muchos» en las palabras de Jesús se explicaría por el hecho de que fueron escritas desde la perpectiva de la teología ulterior de la comunidad Esta explicación debe ser considerada como errónea, pues en cuanto las palabras de Jesús entran en contacto de alguna forma con la teología de la comunidad, desaparece de ellas la referencia a los «muchos» y es sustituída por una referencia a los creyentes En la versión paulina de las palabras de la Cena se dice «Mi cuerpo por vosotros» (1 Cor 11,24) Johannes Weiss sigue las huellas de Weisse e interpreta esos «muchos» como una referencia al pueblo (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* ([2]1900) 201) En esta explicación de Weiss puede describirse un punto que no es exacto, pues afirma que la alusión a los muchos no puede incluir a los propios discípulos, «por haber aceptado el mensaje del reino de Dios mediante la fe y la penitencia», los discípulos «no necesitan ya un instrumento salvífico así Son los elegidos, para ellos, el reino está asegurado Sin embargo el pueblo, que por su obstinación ha hecho recaer sobre sí el pecado del rechazo del mesías, sí que necesita un rescate, una forma especial de redención Para expiar ese pecado, grave pero producto de la inconsciencia, sólo puede haber un sacrificio, la muerte del me-

Jesús llegó a intuir esta visión de las cosas leyendo los oráculos de Isaías que profetizaban la figura del siervo de Dios sufriente. El misterio del que sería menospreciado y negado en su humillación y que, a pesar de ello, cargaría sobre sí la culpa de los otros, obra que se manifestaría posteriormente, se refería a su persona.

El mismo final del Bautista fue para Jesús un signo de cómo se iba a configurar su propia suerte. La violencia de los hommbres había caído sobre aquel predicador de penitencia, que fue ajusticiado sin que se produjera la gran persecución. Su final había sido un hecho más que se inseria en la cadena del curso natural de la historia. De ese hecho dedujo Jesús que también él estaba destinado a sufrir una muerte similar a la de Elías; le fue revelado que el hijo del Hombre que tenía que venir no iba tan siquiera a sufrir la muerte en la gran angustia mesiánica, sino en el curso natural de la historia.

No podemos saber cuándo llegó Jesús a ese convencimiento. No es fácil decidir si el paralelismo que estableció entre su suerte y la del Bautista mientras descendían de la montaña significa que ya en la transfiguración había percibido con claridad su camino futuro (Mc 9,12-13). En cualquier caso, Pedro no entendió las palabras de Jesús, pues de otro modo no se habría sorprendido delanuncio del destino de pasión y muerte en Cesarea de Filipo.

Tal vez, tras el regreso de los discípulos, Jesús siguió pensando durante algún tiempo que la revelación de la gloria del Hijo del Hombre y la llegada del reino se producirían sin que el sufrimiento y la muerte se limitaran a su persona; no es extraño pensar que el incumplimiento de laspredicciones hechas con motivo del envío de los discípulos le habrían llevado a concluir que la súplica del «Padre nuestro» sobre la liberación del «periasmos» había sido escuchada.

La pasión de Jesús podía y tenía que seguir constituyendo un secreto, pues en Isaías se podía leer que el siervo de Dios soportaría los sufrimientos sin ser reconocido como tal y además que aquellos por los que sufriría se escandalizarían de él. es más, quienes se escandalizaran de él en us humillación no iban a ser condenados por ello. Jesús no les exige siquiera que se pongan de su parte, que se mantengan fieles a él y que sigan a su lado incluso en medio de los sufrimientos; predice a sus discípulos que todos ellos se escandalizarán por su causa y que huirán de su lado (Mc 14,27); a Pedro, que se atreve a expresar su voluntad de morir con él, le profetiza que, antes de que despunte el alba, lo negaría tres veces (Mc 14,29-31): todo ello estaba previsto en la Escritura. Ellos se escandalizarán de él; pero ahora no se les dice que ese escándalo no

---

sías». Esta teoría de Weiss se apoya en una distinción que no aparece en la enseñanza de Jesús; por otra parte, hace caso omiso de la dimensión predestinacionista inherente a la escatología y que de hecho domina las ideas de Jesús. El Señor es consciente de que muere sólo por los elegidos. Su muerte no beneficiará a los que no lo son, más aún, no podría aprovecharles ni siquiera en el caso de que hicieran penitencia Por otra parte, él no muere para que éste o aquél puedan entrar en el reino de Dios, su expiación está orientada a provocar la irrupción del mismo reino Antes de que irrumpa ese reino, ni los mismos elegidos pueden tomar posesión de él

supondría perder la bienaventuranza; él cargaría, en efecto, con todos los pecados y faltas. Todo sería incluído en la expiación que él iba a realizar.

Por ello, no es preciso siquiera que comprendan su secreto. Jesús les habla ahora del mismo modo sin darles ninguna explicación. Ellos, por su parte, siguen pensando sólo en su propia transformación ; de ello es signo evidente el diálogo que mantienen entre sí. La perspectiva que Jesús les revela les resulta evidente; lo único que no logran entender es por qué razón tiene que morir primero en Jerusalén. La primera vez que Pedro se atrevió a hablarle sobre ese punto, Jesús lo increpó severamente y llegó casi a maldecirlo (Mc 8,32 y 33). Luego no se atreverían ya a preguntarle sobre ello (Mc 9,32).

Así pues, la nueva idea de la pasión se construye, por su propia naturaleza, sobre el poder que tiene Jesús de iniciar la angustia mesiánica. Visto desde esta perspectiva ética, se trata de un acto de misericordia y compasión hacia quienes estaban destinados a sufrir dicha angustia, que, posiblemente no hubieran podido soportar. Desde una perspectiva histórica, la idea de la pasión supone un acto de violencia sobre la historia y sobre la escatología semejante al que se había manifestado en la identificación del Bautista con Elías. Jesús identifica ahora los hechos naturales de su condena y ajusticiamiento con la angustia de la época premesiánica prevista en las profecías. Esta violenta asimilación de la escatología en la historia es, al mismo tiempo, la superación de la escatología; ésta es afirmada y abandonada simultáneamente.

Cuando se acercaba la fiesta de Pascua Jesús subió, pues, a Jerusalén con la única intención de morir allí[29]. «Sin duda -afirma también Wrede- Marcos piensa que Jesús va a Jerusalén con la intención de morir allí; esa idea puede descubrirse incluso en los detalles más mínimos de la narración».

Por esta razón, también es inexacto hablar de que Jesús realizó en Jerusalén una actividad doctrinal propiamente dicha. No pensaba en ello. Por su condición de profeta, predice en parábolas el gran levantamiento que se va a producir en la ciudad (Mc 12,1-12), exhorta a esperar la parusía en actitud vigilante, describe el juicio a que será sometido el hijo del Hombre; su única preocupación es ver cómo puede provocar a los fariseos y a las autoridades, para obligarles a que se deshagan de él. Así se explica su actuación violenta en la purificación del templo y el juicio sobre sus enemigos en el apasionado discurso pronunciado ante todo el pueblo (Mt 23).

Desde la revelación en Galilea de Filipo, lo único que pertenece a la historia es lo que se orientó a provocar su muerte; y puesto que él es único actor en toda esta representación, habría que decir mejor: sólo aquellos hechos mediante los cuales Jesús provocó su muerte. Todo el resto -sus observaciones, las preguntas que le plantean, los diversos incidentes producidos en aquellos

---

[29] Las Vidas de Jesús podrían dividirse en dos grupos las que presentan a Jesús viajando a Jerusalén para actuar en dicha ciudad o las que consideran que el objetivo de dicho viaje era la muerte También en este punto sorprende la observación clara y certera de Weiss El viaje de Jesús fue, en opinión de este autor, una marcha hacia la muerte, no una peregrinación pascual.

días- no tiene nada que ver con la «vida de Jesús» propiamente dicha, pues no provocaron la gran decisión; son más bien el entorno anecdótico en el que se sitúa la vivencia y el gran acontecimiento: provocar su propia muerte.

Resulta sorprendente que Jesús lograra que esa opción dogmática se convirtiera en historia y que de hecho muriera él solo. ¿No es inconcebible que sus discípulos se vieran involucrados en su propio destino? Ni siquiera el discípulo que alzó la espada fue arrestado con Jesús (Mc 14,47-50); Pedro, a quien reconocieron como uno de los que «estaban con el Nazareno», se marcha tranquilamente.

Es cierto que, por un momento, Jesús creyó que sus tres íntimos estaban destinados a compartir su suerte, aunque no por una especie de necesidad externa, sino porque ellos mismos lo habían decidido. Cuando preguntó a los Zebedeos si estaban dispuestos a beber su mismo cáliz y a asumir su mismo bautismo con el fin de poder sentarse a su derecha y a su izquierda, ellos le respondieron afirmativamente. Jesús les predijo entonces que correrían su misma suerte (Mc 10,38 y 39). Pedro, por su parte, manifestó la noche última que estaba dispuesto a morir con su Señor (Mc 14,31). Así pues, había razones suficientes para pensar que, en virtud de sus propias palabras, era posible que, esos tres sufrieran también la angustia de la época premesiánica. Por esa razón, Jesús los llevó consigo a Getsemaní y les pidió que velaran con él Ellos, por su parte, deben pedir verse libres de dicha angustia («*hina me elthete eis peirasmon*»), pues el espíritu está pronto, pero la carne es débil. En medio de las dificultades, siente angustia por ellos y por su osadía, ya que habían dicho expresamente que estaban dispuestos a compartir su suerte[30].

En este hecho se vuelve a revelar, que para Jesús, la necesidad de su muerte es sólo de carácter dogmático, no histórico-empírica. Con todo, el poder de Dios, que no está ligado a nada, sigue estando por encima de esa necesidad dogmático-escatológica. Lo mismo que había enseñado a los suyos a que pidieran verse libres del «*periasmos*»; al igual que, asaltado ahora por el temor, hace que los íntimos dirijan al Padre esa misma petición, también él pide verse libre de la angustia incluso en el último momento, cuando sabe que ya está de camino el grupo de los que lo van a apresar. Para él la historia natural no existe; sólo existe la voluntad de Dios. Y ésta sigue estando por encima de la necesidad escatológica.

¿Pero cómo se explica esta correspondencia exacta entre la suerte de Jesús y sus predicciones? ¿Por qué las autoridades se fijaron sólo en él y dejaron libres a sus seguidores, incluso a sus propios discípulos?

Jesús fue apresado y condenado por sus pretensiones mesiánicas. Pero, ¿cómo sabe el sumo sacerdote que Jesús había afirmado que era el Mesías? ¿Y cómo se atreve a presentar dicha acusación, sin disponer de testigos que la avalen? ¿Por qué se intenta primero presentar quienes den testimonio de que

---

30 La oración en la que deben permanecer constantes es «no caer en la tentación»

ha pronunciado frases presumiblemente blasfemas contra el templo, para poder condenarlo por esa razón? (Mc 14,57-59).

Según el relato de Marcos, los adversarios habían intentado presentar toda una serie de testigos, con el fin de elaborar una acusación concreta que justificara su condena. Pero no lo lograron.

Sólo tras haber rechazado todas las acusaciones precedentes, lo acusa el sumo sacerdote de pretensiones mesiánicas, sin presentar los tres testigos que pudieran confirmar esa acusación. ¿Por qué esa ausencia de testigos? Porque no los había. La condena de Jesús dependía completamente de su propia declaración. Por ello habían intentado anteriormente condenarlo sobre la base de otras acusaciones[31].

Lo inconcebible del proceso demuestra lo que habían evidenciado ya los discursos y acciones de Jesús en Jerusalén, es decir, que el pueblo no creía que él fuera el Mesías y que a ese mismo pueblo no se le ocurrió ni por un momento que Jesús pudiera albergar pretensiones mesiánicas; es más, que dicha idea era completamente imposible. Así pues, no es posible que Jesús hubiera entrado en Jerusalén como Mesías.

Según Havet, Brandt, Wellhausen, Dalman y Wrede, las ovaciones que el pueblo dedicó a Jesús durante la entrada en la ciudad no tienen sentido mesiánico. Es completamente erróneo, observa Wrede con toda razón, presentar os hechos como si Jesús hubiera aceptado entonces las ovaciones mesiánicas a la fuerza, con evidente resistencia interior y abandonándose a los hechos con resignación y dolor. Esta interpretación supone que la gente llegó a pensar por un momento que Jesús era el mesías y que posteriormente, como quien bebe un amnésico, se olvidó completamente de ello. ¿Qué relatos permiten concluir ese abandonarse de Jesús? Los textos obligan a concluir precisamente lo contrario: la entrada en Jerusalén fue escenificada por el propio Jesús. Los elementos mesiánicos de esa entrada fueron elaboración suya. Su deseo de entrar en la ciudad montado en un borriquillo no se debió al cansancio, sino a la voluntad de que se cumpliera secretamente la profecía de Zac 9,9.

Así pues, en la mente de Jesús, la entrada en Jerusalén fue una acción mesiánica, en la que su autoconciencia se manifestó como se había manifestado en la identificación del Bautista con Elías, mientras los discípulos se hallaban

---

[31] Con todo, lo que importa no es saber si la condena fue según la ley o si no lo fue, lo único realmente importante es el hecho de que el sumo sacerdote no presentó testigos ¿Por qué razón? Tampoco se puede decidir si la afirmación de Jesús sobre su dignidad mesiánica futura era de hecho una blasfemia Los jueces de Jesús la consideraron como tal porque querían deshacerse de él Si en aquella época estaban ya vigentes las disposiciones de la Misná sobre los juicios, que la sesión en que se condenó a Jesús se celebrara de noche -y hay que tener en cuenta, además, que se trataba de la noche del banquete pascual o de la víspera- y que la condena a muerte se pronunciara en seguida, sin esperar al día siguiente, son dos circustancias que se opondrían a la ley Sin embargo, este detalle no es un argumento contra la historicidad de los hechos del juicio, más que sacar tal conclusión, lo que se debe hacer es quedarse en la afirmación general de que, cuando las autoridades eclesiásticas consideran que su autoridad o la misma religión están en peligro, suelen pensar por alto con bastante facilidad las disposiciones legales

en misión, y en la multiplicación junto al lago. Sin embargo, quienes lo rodeaban y lo aclamaban durante la entrada, no tenían idea de lo que dicha entrada significaba para él.

¿Quién era Jesús para el pueblo aquel día? La teoría de Wrede, según la cual Jesús era un «maestro», vuelve a caer en contradicción en este punto. En las ovaciones del pueblo se esconde un convencimiento que va más allá de la simple celebración de la llegada de un maestro. Los gritos de júbilo aluden al que «tenía que venir»; es a él a quien aclama el pueblo, que irrumpe además en gritos de júbilo por la proximidad del reino. Eso es lo que revelan los gritos que, de acuerdo con el relato de Marcos, pronunció la gente con ocasión de la entrada y en los que, como observa Wrede con razón, no se dice ni una palabra sobre el Mesías.

Así pues, Jesús entró en Jerusalén como profeta y como Elías.

¿Sabía Marcos que su relato tenía carácter mesiánico? No es posible responder a esta pregunta. Es posible que, como afirma Wrede, Marcos «no tuviera ya una visión real de la vida histórica de Jesús», no supiera cuándo se dio a conocer Jesús como Mesías y, además, no tuviera interés alguno por dicha cuestión en cuanto hecho histórico. Y es una suerte que esto fuera así, pues de ese modo Marcos se limitó a transmitir una tradición, sin pretender escribir una vida de Jesús.

La hipótesis sobre la prioridad de Marcos se equivoca al considerar e interpretar este Evangelio como una vida de Jesús escrita con una conciencia histórica clara o casi clara; para ello se basa en un solo dato es decir, que la expresión Hijo del Hombre aparezca únicamente dos veces antes de la escena de Cesarea de Filipo. Una vida de Jesús no puede construirse sobre la base de un solo Evangelio; es preciso recurrir a la tradición mejor o peor conservada en los dos Sinópticos más antiguos. Como observó ya el propio Keim, la cuestión sobre la prioridad literaria y las cuestiones literarias en general no sirven de nada a la hora de imaginar la sucesión de los hechos, pues los evangelistas no pretendieron ofrecer dicha sucesión. A ésta se puede acceder sólo hipotéticamente mediante una reconstrucción experimental y que responda a criterios internos.

Pues, ¿quién podía tener en los primeros tiempos una idea clara de la vida de Jesús? Los elementos más decisivos de esa vida, en los que los mismos discípulos habían participado y a los que se remonta la tradición, eran algo absolutamente inconcebible incluso para ellos mismos. En la marea de los acontecimientos, los discípulos se vieron simplemente arrastrados por Jesús. Ello explica las incoherencias de la tradición. Por otra parte, a dicha incoherencia contribuyeron los mismos hechos, pues lo que creó los acontecimientos y su relación fue la secreta conciencia mesiánica de Jesús, siempre en acción. Así pues, cualquier *Vida de Jesús* seguirá siendo siempre una construcción apoyada en el mejor o peor conocimiento de la naturaleza de la autoconciencia de Jesús, que fue la que activó y creó la historia.

sacerdote a Jesús la pregunta, cuyo contenido no podía ser confirmado por ningún testigo.

Jesús, por su parte, confesó sin titubeos, reforzando su declaración mediante la referencia a su inminente parusía como Hijo del Hombre.

La traición de Judas y el proceso de Jesús sólo se entienden cuando uno se ha percatado de que la gente no tenía ni la menor idea del secreto mesiánico de Jesús[32].

Las cosas no se plantean de otro modo en el caso de la escena ante Pilato. El pueblo no sabía aquella mañana que Jesús había sido procesado; su única intención al acudir al lugar era la de pedir la liberación de un preso con motivo de la fiesta, como era habitual (Mc 15,6-8). Pero Pilato, que deseaba liberar de las manos de los sacerdotes a aquel profeta incómodo, intentó que el pueblo se volviera contra los sacerdotes y pidiera la liberación de Jesús. De ese modo, Pilato se habría salvado en dos sentidos: condenando a Jesús, contentaba a los sacerdotes; dejándolo en libertad, contentaba a la gente. Pero, de forma inesperada, el pueblo se puso de parte de los sacerdotes. Estos lo habían preparado todo con una rapidez y un sigilo tales que podían esperar que Jesús fuera crucificado antes de que la gente se diera cuenta de lo que pasaba, antes de que la gente se sorprendiera de que no se presentara en el templo. Los sacerdotes se mezclaron enseguida entre la gente, logrando que se pusieran de acuerdo y no atendieran la pregunta del Procurador. ¿Cómo? Revelando al pueblo la razón de su condena. Es decir, revelándoles el secreto mesiánico. Así lograron que el celebrado profeta se convirtiera a los ojos de la gente en un blasfemo.

También es posible imaginar que la «gente» que se había reunido ante el palacio del Procurador fuera el populacho en el que confiaban los sacerdotes y al que habían conducido allí desde muy temprano para presionar ante el Procurador y lograr una pronta confirmación de la condena.

Hacia el mediodía de aquella misma jornada, Jesús gritó con voz potente y entregó el espíritu. Antes de morir había rechazado el narcótico que le ofreció un soldado (Mc 15,23); de ese modo tuvo plena conciencia de todo hasta el último instante.

---

[32] Una vez admitido el supuesto de que durante aquellos días las pretensiones mesiánicas de Jesús llegaron a ser de dominio público, los autores tienen la tentación de concluir que la ausencia de testigos en la acusación referente a este punto concreto se debió a que se trataba de algo de todos conocido. Pero, ¿por qué no se actuvo el sumo sacerdote a las formalidades legales? ¿por qué intentó orientar antes el juicio en otra dirección? La oscuridad y la incomprensibilidad del proceso se convierte, por ello, en la prueba más evidente de que la opinión pública no tenía entonces la menor idea de las pretensiones mesiánicas de Jesús.

sacerdote a Jesús la pregunta, cuyo contenido no podía ser confirmado por ningún testigo.

Jesús, por su parte, confesó sin titubeos, reforzando su declaración mediante la referencia a su inminente parusía como Hijo del Hombre.

La traición de Judas y el proceso de Jesús sólo se entienden cuando uno se ha percatado de que la gente no tenía ni la menor idea del secreto mesiánico de Jesús[32].

Las cosas no se plantean de otro modo en el caso de la escena ante Pilato. El pueblo no sabía aquella mañana que Jesús había sido procesado; su única intención al acudir al lugar era la de pedir la liberación de un preso con motivo de la fiesta, como era habitual (Mc 15,6-8). Pero Pilato, que deseaba liberar de las manos de los sacerdotes a aquel profeta incómodo, intentó que el pueblo se volviera contra los sacerdotes y pidiera la liberación de Jesús. De ese modo, Pilato se habría salvado en dos sentidos: condenando a Jesús, contentaba a los sacerdotes; dejándolo en libertad, contentaba a la gente. Pero, de forma inesperada, el pueblo se puso de parte de los sacerdotes. Estos lo habían preparado todo con una rapidez y un sigilo tales que podían esperar que Jesús fuera crucificado antes de que la gente se diera cuenta de lo que pasaba, antes de que la gente se sorprendiera de que no se presentara en el templo. Los sacerdotes se mezclaron enseguida entre la gente, logrando que se pusieran de acuerdo y no atendieran la pregunta del Procurador. ¿Cómo? Revelando al pueblo la razón de su condena. Es decir, revelándoles el secreto mesiánico. Así lograron que el celebrado profeta se convirtiera a los ojos de la gente en un blasfemo.

También es posible imaginar que la «gente» que se había reunido ante el palacio del Procurador fuera el populacho en el que confiaban los sacerdotes y al que habían conducido allí desde muy temprano para presionar ante el Procurador y lograr una pronta confirmación de la condena.

Hacia el mediodía de aquella misma jornada, Jesús gritó con voz potente y entregó el espíritu. Antes de morir había rechazado el narcótico que le ofreció un soldado (Mc 15,23); de ese modo tuvo plena conciencia de todo hasta el último instante.

---

[32] Una vez admitido el supuesto de que durante aquellos días las pretensiones mesiánicas de Jesús llegaron a ser de dominio público, los autores tienen la tentación de concluir que la ausencia de testigos en la acusación referente a este punto concreto se debió a que se trataba de algo de todos conocido. Pero, ¿por qué no se actuvo el sumo sacerdote a las formalidades legales? ¿por qué intentó orientar antes el juicio en otra dirección? La oscuridad y la incomprensibilidad del proceso se convierte, por ello, en la prueba más evidente de que la opinión pública no tenía entonces la menor idea de las pretensiones mesiánicas de Jesús.

XXII
NEGACIÓN DE LA HISTORICIDAD DE JESÚS EN LOS ÚLTIMOS AÑOS

NEGACIÓN DE LA HISTORICIDAD DE JESÚS EN LOS ÚLTIMOS AÑOS

John M. Robertson, *Christianity and Mithology* (Cristianismo y mitología: Londres 1900; 21910.

Pagan Christs (Cristos paganos: Londres 1902; ^{2}*1911).*

Die Evangelienmythen (Los mitos de los Evangelios: Jena 1910; traducción alemana de la tercera parte de Christianity and Mithology).

Peter Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur.* Vol. I: Patriarchen-und Jesus-Sagen (La epopeya de Gilgamés en la literatura universal. Vol I: Leyendas en torno a los patriarcas y Jesús: Estrasburgo 1906).

Moses, Jesus, Paulus (Moisés, Jesús, Pablo: Francfort del Meno 1910)

Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? (Ha existido realmente el Jesús de los Evangelios: Francfort del Meno: 1910).

Andrzej Niemojewski, *Gott Jesus* (Munich 1910; traducción alemana del polaco).

Christian Paul Fuhrmann, *Das Astralmythus von Christus. Die Lösung der Christussage durch Astrologie* (El mito astral de Cristo. Solución de la leyenda de Cristo mediante la astrología: 1912).

William Benjamin Smith, *Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (El Jesús precristiano y otros estudios previos sobre la historia del nacimiento del cristianismo primitivo: Jena 1906).

Ecce Deus. Die urchristliche Lehr des reingöttlichen Jesu (Ecce Deus. La primitiva doctrina cristiana sobre el Jesús puramente divino: Jena 1911).

Arthur Drews, *Die Christusmythe* (El mito de Cristo: Jena 1909; ^{3}1910).

Die Christusmythe. 2. Teil (El mito de Cristo, segunda parte: Jena 1911).

Die Petruslegende. Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums (La leyenda de Pedro. Contribución a la mitología del cristianismo: Francfort del Meno 1910).

Thomas Whittaker, *The Origins of Christianity* (Los orígenes del cristianismo: Londres 1904).

G.J.P.J. Bolland, *De Evangelische Jozua* (Leiden 1907).

Het Evangelie (Los Evangelios: Leiden 1909).

Samuel Lublinski, *Die Entstehung des christentums aus der antiken Kultur* (El cristianismo y su origen en la cultura antigua: Jena 1910).

Das werdende Dogma vom Leben Jesu (Formación del dogma de la vida de Jesús: Jena 1910).

Normalmente se considera a Charles François Depuis (1742-1809) y Constantin François Volney (1757-1820) como los grandes precursores de la doctrina según la cual Jesús es un personaje mítico; estos dos autores defienden la opinión de que los Evangelios contienen un mito predominante astral. Esa opinión constituye un apartado de otra más general, según la cual las narraciones sobre divinidades deben explicarse en último término sobre la base de fenómenos de la naturaleza y del firmamento. Depuis expuso su teoría en su gran obra *Origine de tous les cultes,* en la que revela una erudición extraordinaria. El gran viajero que fue Volney la presentó en sentencias muy breves en su obra *Ruines.* Ambas obras se sitúan entre los principales monumentos de la cultura y de la his-

toria, aunque desde una perspectiva científica no tienen demasiada importancia para la historia de las religiones [1].

Es sabido que en el diálogo mantenido en Weimar en octubre de 1808 entre Napoleón y Weiland, el Emperador sugirió a Weiland la posibilidad de que Jesús no hubiera existido jamás. «Estoy enterado, Majestad, -le respondió Weiland- que ha habido algunos insensatos que han puesto en duda dicha existencia; pero tal posibilidad me parece tan absurda como pretender dudar de la existencia de Julio César o incluso de la existencia de su Majestad». Posiblemente, Napoleón se refería al libro de Volney, que él conocía ciertamente pues era amigo del autor [2].

A Strauss se le puede considerar precursor de la teoría sobre el carácter mítico de Jesús sólo en cierto sentido Strauss defendía, en efecto, la existencia de un Jesús histórico; los elementos míticos que descubría en la tradición evangélica creía poder deducirlos exclusivamente de motivos veterotestamentarios

Bruno Bauer niega la historicidad de Jesús, pero considera que el personaje venerado en el cristianismo primitivo es una personificación de las ideas que condujeron a la fundación de la nueva religión Ver en ese personaje el producto de la evolución de la mitología no entra en la perspectiva de

---

1 *Origine de toutes les cultes ou Religion universelle,* par Dupuis, citoyen français Paris *L'an III de la Republique une et indivisible Liberté, Egalité, Fraternité* 3 vol El autor ofrece en un apéndice la tradución de representaciones simbólicas de las religiones antiguas y tablas astronómicas En los volúmenes 1º y 2º, Dupuis desarrolla el principio de su interpretación de los mitos, apoyándose en pruebas tomadas del material pagano, el capítulo de las religiones mistéricas es extraordinario Al cristianismo le dedica la 1ª parte del tercer volumen El Apocalipsis de Juan es estudiado ampliamente, además se ofrece una exposición general de la relación entre las cosmología y escatologia judeo-cristianas y las orientales La 2ª mitad del volumen está dedicada exclusivamente al estudio del zodíaco En el prefacio a la parte dedicada al cristianismo, leemos lo siguiente «Le peuple fait du Christ un Dieu et un homme tout ensemble, le philosphe d'aujourd' hui n'en fait plus qu' un homme Pour nous nous n' en feront point un Dieu, et encore moins un homme qu'un Dieu, car le soleil est plus loin de la nature humaine, qu'il ne l'est de la nature divine Christ sera pour nous, ce qu'ont Hercule, Osiris, Bacchus » La gran obra fue editada bajo los auspicios de los «Clubs des Cordeliers» (1796) mucho después de que su autor la hubiera escrito Un extracto de la obra, editado por el mismo Dupuis (1798) apareció también en alemán *Ursprung der Gottesverehrung* (1910) El libro de Volney, *Les Ruines ou Méditation sur les Révolutions des Empires* apareció en 1791, siendo traducido al alemán el año siguiente, y ha sido reeditado varias veces en las dos lenguas En la edición francesa de 1883 tiene 218 páginas El autor reviste su doctrina con el ropaje de una visión que se desarrolla en las ruinas de Palmira, visitada por él durante sus viajes Los seguidores de las distintas religiones, reunidos en un lugar, se retan unos a otros, uno tras otro van siendo informados de que han sido engañados por los sacerdotes de sus distintos credos Todos los dogmas -se les dice- son de carácter mítico, la religión verdadera es espiritual La trayectoria del sol en el zodíaco representa el drama histórico del cristianismo En la interpretación, muy sintética (3 páginas), el signo de Virgo desempeña el papel principal

2 Sobre el diálogo con Wieland, cf *Die Erinnerungen aus den Kriegsjahren von 1806-1813* del Canciller de Weimar, Friedrich von Muller (1851, reeditadas en Leipzig en 1911) 180-183 Volney conocia a Napoleón desde sus tiempos de Córcega y le prestó grandes servicios en París Pero cuando Napoleón se atribuyó la dignidad imperial, se alejó de él por considerar que dicha pretensión era una forma de reprimir la libertad

Bauer. El mismo Kalthoff, epígono de Bauer, se sitúa muy lejos de la concepción mítica de Jesús. Su Cristo es una creación proletario-filosófica [3].

Los holandeses radicales negaron la autenticidad de las cartas paulinas; se negaron a aceptar que las ideas expresadas en las Cartas a los Romanos, a los Corintios y a los Gálatas pudieran tener su origen en la primera mitad del s I y que reflejaran las concepciones del cristianismo primitivo A pesar de ello, la gran mayoría de autores de dicha corriente mantuvieron la existencia de Jesús y supusieron que su elevación al rango de Mesías se debió a sus discípulos. Los únicos que dudaron de que los Evangelios transmitieran relatos históricos fueron S. Hoekstra, Allard Pierson y Samuel Adrian Naber. En una conferencia pronunciada en 1881, Loman había pretendido retrasar todos los escritos neotestamentarios hasta el s. II, lo cual suponía negar la historicidad de Jesús. Pero, cuando publicó sus grandes trabajos sobre la no autenticidad de las cartas paulinas, reconoció, lo mismo que van Manen, un núcleo histórico en la tradición de los Evangelios más antiguos [4].

Un acercamiento meramente superficial a los escritos pertenecientes a este apartado de nuestro estudio revela que los detractores de la historicidad de Jesús sólo coinciden en la negación de la misma; cuando se trata de fundamentar dicha teoría y de explicar la aparición de la fe en el Jesús histórico, los *autores se distancian tremendamente unos de otros La diferencia más importante* estriba en que, para unos, la figura delineada en los Evangelios es un reflejo de las ideas, principios y vivencias del movim iento social y religioso que se sitúa en los orígenes del cristianismo; para otros, dicha figura sería, una historización de una idea central surgida con carácter de necesidad en una determinada fase de la mitología.

La primera de estas concepciones puede calificarse de simbólica. Supone, en efecto, que en las narraciones sobre Jesús la comunidad primitiva había construído para sus propias necesidades una historia cargada de significación hasta en sus mínimos detalles. La otra interpretación podría denominarse

---

[3] Sobre Bruno Bauer, cf *supra* 202-222, sobre Kalthoff, *supra* 403-407

[4] Sobre la escuela radical holandesa, cf Albert Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* (Tubinga 1911) 92-109, así como el excelente trabajo de G A van den Bergh van Eysinga, *Die Hollandische radikale Kritik des Neuen Testaments* (Jena 1912) Allard Pierson (1831-1896), Catedrático de literatura e historia del arte en Amsterdam, expresó sus dudas por primera vez en el estudio *De Bergrede en andere synoptische Fragmenten* (1878) Más tarde editaría, junto con su amigo Samuel Adrian Naber, profesor de filología clásica nacido en 1828, los *Verosimilia* (1886) Abraham Dirk Loman (1823-1897) fue catedrático de teología en Amsterdam Los estudios publicados por este autor, ciego desde 1874, en el *Theol Tijdschrift* (1882, 1883, 1886) bajo el título general de «Quaestiones Paulinae» se centra fundamentalmente en el escaso testimonio externo de las cartas paulinas Tales estudios fueron completados por una crítica general en el *Paulus* de van Manen (3 vol. aparecidos sucesivamente en 1890, 1891 y 1896) y en el *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht* de Rudolf Steck (1888) Van Manen, muerto en 1905, fue catedrático de teología en la universidad de Leiden, Steck, nacido en 1842, trabaja en la facultad de teología de Berna El 2º volumen del *Paulus* de van Manen apareció en 1906 en alemán, bajo el título *Die Unechtheit dos Romerbriefes* Sobre Hoekstra, véase van den Berg van Eysinga, *op cit* 8

mítica; para ella, el elemento capital de la tradición evangélica lo ofreció la mitología. Para los autores que defienden la concepción simbólica, una serie de ideas religiosas produjeron determinadas concepciones sobre una acontecimiento histórico adecuado a tales ideas; según los otros, ciertos materiales narrativos muy primitivos fueron recopilados en una narración única, cuya composición se estructuró según el modelo de una historia acontecida en un pasado muy reciente y en territorio judío.

Lógicamente, en los diferentes autores que niegan la historicidad de Jesús esas dos líneas de explicación confluyen en muchísimos puntos. Sin embargo, ese hecho no invalida la distinción que hemos establecido entre las dos concepciones. Todo lo contrario. Tal distinción presenta un fundamento lógico y objetivo y ofrece además las líneas fundamentales de esas dos vías de solución que de hecho se encuentran en muchos puntos, por ello da la clave de los diferentes intentos de solución y permite comprender y reducir así a una fórmula clara las múltiples operaciones que realizan los distintos autores para fundamentar sus puntos de vista.

Depuis y Volney, los más antiguos detractores de la existencia de Jesús, defendieron la interpretación exclusivamente mítica. Bruno Bauer fue el primer autor que desarrolló de forma general la concepción simbólica, asumida luego por Kalthoff. Mientras mantuvo su opinión sobre la no historicidad de la tradición sinóptica, Loman hizo suya la concepción simbólica; este autor quiso ver en la muerte y resurrección de Jesús la representación del ocaso del Israel de la carne y el resurgir de un Israel del espíritu [5].

En los autores recientes que niegan la historicidad de Jesús, ambas concepciones aparecen juntas, aunque normalmente predomina la mítica. Los resultados a que ha llegado el estudio de la historia de las religiones de finales del s. XIX y principios del XX parecen abogar en su favor.

En los años en que la única mitología que se conocía con cierta precisión era la griega, resultaba imposible defender con seriedad la opinión de que el cristianismo tuvo su origen en la mitología. El material disponible era muy poco útil en ese sentido y no ofrecía paralelismo especialmente llamativo con los relatos neotestamentarios. Pero en un determinado momento, el caos de

---

[5] Una interpretación simbólica de la historia la ofrece también el opúsculo de M. Kulischer, *Das Leben Jesu, eine Sage von dem Schickasle und Erlebnissen der Bodenfrucht, insbesondere der sogennanten palästinischen Erstlingsgarbe, die am Passahfeste im Tempel dargebracht wurde* (Leipzig 1876) En la descripción del destino de Jesús se reflejan los actos realizados en la ofrenda de las primicias en el templo Jesús es de Nazaret porque esta primicia (*Nazir*) está consagrada (*Nazir*) a Dios El bautismo simboliza el riego necesario para la fecundidad El demonio es el principio de la infecundidad En la tentación del desierto, el trigo rechaza la presentación de crecer en terreno árido La sepultura de Jesús simboliza el almacenamiento de los frutos recogidos en cuevas y silos «No es difícil ver en la figura mítica del ángel, blanco como la nieve, el grano pelado y molido» Mencionamos esta obra en nuestra *Geschite der Leben-Jesu-Forschung* simplemente porque, en su *Evangelienmythen* (1910), M Robertson habla de ella como una produción original, digna de ser tenida en cuenta Pierson y Naber defienden en su *Verosimilia* la interpretación mítica Aunque, en realidad, más que desarrollar y fundamentar dicha interpretación, se reducen a presentarla sin más argumentos

las tradiciones y concepciones orientales se abrió ante los ojos sorprendidos de los investigadores. Papiros, cascos de arcilla, inscripciones, sepulcros y ciudades enteras revelaron de repente sus secretos Tras ese mundo nuevo se descubrieron ideas que daban vida a las distintas concepciones y las configuraban una y otra vez. La mitología dejó de ser una recopilación de fábulas sobre dioses. Los autores comenzaron a percatarse de que tras ese ropaje sensible se encerraba una mentalidad religiosa capaz de evolucionar.

Las religiones mistéricas greco-orientales testimoniaban que, alrededor de los comienzos de nuestra era, la humanidad estaba inmersa en un ambiente de especial ebullición religiosa; se asumieron concepciones y ritos antiquísimos, a los que se dio una significación nueva y un sentido más profundo, resaltando los elementos peculiares de los distintos grupos de tradiciones, en las que, además se pretendía ver reflejada una idea única e idéntica sobre la salvación.

Los autores creyeron que hasta entonces se había trabajado con una idea muy estrecha de la gnosis, pues en ese nombre se querían recoger todos los esfuerzos e intentos a los que se habían enfrentado los Padres de la Iglesia del s. II d.C. y sus seguidores. Los nuevos descubrimientos parecían justificar la opinión que veía el gnosticismo en el entero desarrollo de las religiones, mitos y cultos orientales y consideraba que el elemento característico de ese proceso de desarrollo lo constituía la asimilación de las concepciones del más diverso origen en una unidad superior y el paso de los exotérico a lo esotérico.

Se comprende que, al intentar rastrear los orígenes del cristianismo sin tener en cuenta de un modo general el conjunto de concepciones religiosas del oriente antiguo, la ciencia histórica se viera abocada a la paricalidad y sufriera cierto atraso. El «método de la historia de las religiones» fue considerado ufanamente como la clave de todos los problemas que no se habían resuelto hasta entonces. Se analizaron las relaciones de la prehistoria veterotestamentaria y de la escatología del judaísmo tardío y del cristianismo naciente con las ideas míticas; y dicho análisis produjo resultados muy positivos. Los autores creyeron poder demostrar incluso que la cristología más primitiva, que podía remontarse en cierto modo a Jesús, permitía reconocer o al menos suponer la existencia de las relaciones más diversas con las figuras míticas de salvadores.

La teología que siguió esos derroteros comenzó a hacer descubrimientos. Se tuvo la impresión de que cada vez resultaba más claro que Pablo era un producto de la gnosis greco-oriental. La historia de los sacramentos cristianos se iluminaba o parecía iluminarse mediante el recurso a los paralelsimos antiguos y modernos que, en sus distintas ramificaciones, hacían referencia a comidas y bebidas, así como a purificaciones cultuales. Se tenía la impresión de que los elementos configuradores del cristianismo primitivo eran fácilmente determinables y podían descubrirse en la historia general de las religiones[6].

---

[6] Como productos de los estudios más recientes realizados según los criterios de la Escuela de la historia de las religiones, mencionemos las siguientes obras Gustav Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum* (1894), Hermann Usener, *Religionsge-*

Animada por los nuevos elementos impulsores, la teología orientada en la línea de historia de las religiones se vio inclinada a suponer la existencia de un origen doble del cristianismo. El primer elemento originador lo veía en la manifestación de un Jesús histórico; el otro, en las ideas gnósticas y sincretistas de que se sirvieron los discípulos para hacer de ese personaje uns alvador muerto y resucitado; de ese modo nació una religión mistérica que, con el tiempo, se impuso sobre las otras. Poco a poco se fue abandonando la opinión de que el cristianismo primitivo había sido en primer término un fenómeno intrajudío.

En tal ambiente, fue retrocediendo cada vez más la importancia concedida a la obra y a la doctrina del Jesús presentado por los Sinópticos; resultaba evidente que la imagen de ese Jesús no ofrecía ningún elemento que pudiera contribuir a explicar los orígenes del cristianismo; de hecho este último, representado sobre todo por Pablo, se preocupó de forma casi exclusiva por interpretar la muerte y resurrección del salvador divino y no parece que volviera a utilizar ni los datos de la actividad pública del Maestro ni su enseñanza.

En la misma medida en que se fue prescindiendo del contexto judío y escatológico de la manifestación histórica de Jesús y del nacimiento del cristianismo, se fueron difumiando las relaciones naturales entre esos dos fenómenos históricos. Los datos de los Sinópticos acabaron convirtiéndose en una especie de prólogo al nacimiento del cristianismo, que era explicado sobre la base de principios generales y de una concepción también general sobre la evolución del pensamiento. Por otra parte, las relaciones entre la manifestación histórica de Jesús y el mundo y la escatología judía eran muy difíciles de encajar en el marco general de la historia de las religiones construído a priori; debido a ello, y por una especie de necesidad interna, tales relaciones llegaron a ser consideradas como históricamente muy cuestionables.

---

schichtichtliche Untersuchungen (1889; 1899); Erwin Rohde, *Psyche* (1894; [3]1903); Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895); *ibid., Zum religionsgeschichtlichen Verstandnis des Neuen Testaments* (1903; [2]1910); Albrecht Dieterich, *Abraxas* (1891); *ibid., Nekyia* (1893); *ibid., Eine Mythrasliturgie* (1903); Albert Eichhorn, *Das Abendmahl im Neuen Testament* (1898); W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus* (1903); *ibid., In Namen Jesu* (1903); Richard Reitzenstein, *Poimandres* (1904); *ibid., Die hellenistischen Mysterienreligionen* (1910); Paul Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (1907); Adolf Deissmann, *Licht vom Osten* (1908); *ibid., Paulus* (1911). Prudentemente críticos: Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (1909); E.A. Abbot, *Notes on New Testament Criticism* (1907). Como introdución a su obra, Clemen presenta una historia del movimiento de la historia de las religiones. Sobre la cristología estudiada según el método de la Escuela de la historia de las religiones: Otto Pfleiderer, *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (1903); Martin Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum* (1908); Hans Lietzmann, *Der Weltheiland* (1909). Sobre la historia más antigua de la idea de salvación: W.O.E. Oesterley, *The Evolution of the Messianic Idea. A Study in Comparative Religion* (1908). Sobre los intentos de una interpretación del paulinismo desde los presupuestos de la Escuela de la Historia de las Religiones, cf. Albert Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* (1911) 141-184.

Se pusieron así las bases para la duda metódica. A ello se añadía und ato externo, es decir, la escasez de testimonios históricos sobre Jesús en la historia profana y el hecho de que no era difícil cuestionar los pocos que existían.

En el texto de las *Antiquitates* de Falvio Josefo transmitido por los copistas cristianos se habla de Jesús en dos ocasiones. La primera, *Antiq.* XVIII 3: «Por entonces, apareció Jesús, un hombre sabio; si es que podemos decir que era hombre. Pues realizó cosas maravillosas, fue maestro de las gentes, que aceptaron la verdad con alegría, y ganó para su causa a muchos judíos e incluso a muchos gentiles. Este era el Cristo. Según cuentan los primeros de los nuestros, cuando Pilato lo condenó a muerte, quienes lo habían amado al principio, lo abandonaron. Pero él volvió a aparecérseles vivo al tercer día, como lo habían predicho los divinos profetas, los cuales habían anunciado sobre él otros muchos hechos maravillosos. Y los cristianos -este es el nombre que se les da de acuerdo con el nombre de Cristo- no han muerto hasta el presente».

Esta noticia no puede ser considerada un testimonio fidedigno pues resulta muy poco auténtica o, al menos, llena de interpolaciones[7].

Contra el otro texto no hay mayores objeciones. Flavio Josefo cuenta en *Antiq* XX 9.1 que el sumo sacerdote presentó acusación de haber violado la Ley contra un hermano de Jesús, «el llamado Cristo», de nombre Santiago así como contra algunos otros y los mandó lapidar.

En cualquier caso, Josefo se aparta de la serie de testigos profanos fidedignos sobre Jesús.

Tácito, un autor de tiempos de Trajano, es decir, segundo decenio del s. II de la era cristiana, narra en sus *Annales* XV 44 que, para poner fin a los rumores de quienes lo acusaban de haber incendiado Roma, Nerón acusó de ese crimen a gentes a quienes el pueblo llamaba cristianos; los mandó apresar y los entregó luego a las penas más rebuscadas. El personaje que dio origen a ese nombre -continúa Tácito- fue ajusticiado por el Procurador Poncio Pilato en tiempos de Tiberio. Pero posteriormente, aquella superstición infame, que en un principio pudo ser reprimida momentáneamente, volvió a resurgir, no sólo en Judea, su lugar de origen, sino incluso en la misma Roma, hacia la que

---

[7] Théodor Reinach, «Josephe su Jésus», *Revue des Etudes Juives* (1897) lleva a cabo un concienzudo intento por salvar una base auténtica de las noticias. Schürer se muestra escéptico sobre este y otros intentos parecidos. Tmbién los datos sobre Juan Bautista -*Antiq* XVIII 5,2- son sospechosos. Josefo lo presenta como alguien que predicó las virtudes y cuyo mensaje y bautismo para la confesión de los pecados encontró eco en muchas personas. Los datos sobre Jesús en la traducción eslava de la obra de Josefo no son ciertamente auténticos. Dicha traducción se plantea el problema de si había que hablar de él como de un ángel o como de un hombre y si resucitó realmente o si los discípulos robaron su cuerpo. A. Berendts, *Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen «De Bello judaico» des Josephus* (1906) defiende extrañamente la autenticidad de esos datos. Johannes Frey, *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte* (1908) considera que la interpolación es muy antigua.

confluyen desde todo el mundo las cosas más infames, que encuentran en ella óptima acogida [8].

Es difícil rebatir el testimonio de Tácito. La opinión de los cristianos reflejada en este texto no permite suponer que se hayan producido interpolaciones cristianas.

Suetonio, un escritor de tiempos de Adriano, narra en su *Vita Claudii* 25 los desórdenes que se produjeron entre los judíos de Roma en tiempos de Claudio y los relaciona con un tal «Chrestus» [9]. Suetonio se refiere probablemente a Cristo. En cualquier caso, la noticia es muy poco clara y permite sospechar que Suetonio, un autor por lo general, no somete los datos a un análisis demasiado profundo, pensaba que el tal Cresto estaba en Roma durante aquellos desórdenes, en los que además habría participado.

En realidad, la discusión sobre la autenticidad o no autenticidad de los datos de Suetonio y Tácito sobre Cristo y Cresto no tiene mayor interés. Incluso en el caso probable de que pudieran atribuírse al texto original de las obras de dichos autores, no pueden ser aducidos como testimonios seguros sobre la historicidad del Señor. Los citados textos no permiten concluir que sus autores poseyeran documentos de primera mano sobre Jesús. El tenor de los mismos no va más allá de la tradición común en las comunidades cristianas de su tiempo. O sea, que en el mejor de los casos revelan que, a principios del s. II, la Iglesia creía en la existencia y en la muerte de Cristo en la cruz.

¿Por qué es tan precario el testimonio profano sobre Jesús? Las reflexiones que suscita esa pregunta pueden seguir las líneas más diversas. Que el texto original de F. Josefo no mencionara a Jesús -cosa bastante probable- puede ser un índice de la veneración de su autor hacia su persona; si sus sentimientos hacia él hubieran sido de odio, habría hablado a sus lectores romanos tanto de Jesús como de sus seguidores, pues de ese modo su relato no habría comprometido al pueblo judío. También se puede pensar que F. Josefo no se refirió al maestro galileo y a la suerte que corrió debido a que, por lo general, procura hablar lo menos posible de las esperanzas mesiánicas del pueblo.

Sobre el silencio de los escritores romanos y griegos puede deducirse que de esa literatura sólo se nos ha conservado una parte; por ello se puede pensar que tal vez algunas de las obras que se han perdido ofrecían más noticias sobre Jesús. También es exacto observar que, suponiendo que quienes se dedicaban al estudio de la historia profana hubieran podido tener noticia de la condena y crucifixión de un galileo, este hecho no tenía para ellos ninguna

---

[8] *Annales* XV 144 « ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesi tissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulges Christianos appellabat Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio dfectus erat, repressaque in prasens exiliabilis superstitio rursum erumpebat, non modum per Judaeam, originis eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque» Es posible que la versión original hablara de «Chrestianos» en lugar del actual «Christianos» Sin embargo, la lectura «Christus» en la segunda frase es auténtica

[9] *Vita Claudii* 25. «Iudaeos impulsores Chresto assidue tumultuantes Roma expulit».

importancia, pues en principio no tenía ni orígenes ni epígonos de carácter político. Cuando, pasado algún tiempo, aquella ejecución comenzó a adquirir importancia debido a que un movimiento religioso pretendía remontar sus orígenes hasta ella, los historiadores romanos siguieron sin encontrar razones suficientes para realizar investigaciones especiales sobre la historia del proceso y de la condena. Es más, aunque hubieran querido hacerlas, les habría resultado muy difícil, pues no había actas del proceso y no era posible contactar con testigos oculares. Su obligación de historiadores la cumplieron perfectamente limitándose a incluir en sus obras, como hizo por ejemplo Tácito, la referencia al hecho afirmado por la comunidad cristiana.

Para posibilitar un juicio medianamente objetivo sobre la escasez de testimonios profanos sobre la actividad y la suerte de Jesús, habría que determinar primero en qué medida han tenido en cuenta la actividad de personajes religiosos apolíticos los historiadores tanto antiguos como modernos. En la Italia del s. XIX surgieron dos mesías de primer orden: Oreste de Amicis (1824-1889), el «Cristo de los Abruzos», y David Lazzaretti (1834-1878), fusilado en la carretera por los carabineros mientras presidía una procesión[10]. ¿Qué nos cuentan los historiadores contemporáneos -por mencionar sólo esos dos casos típicos- de la obra y de la suerte corrida por esos dos personajes? ¿Sabríamos algo de ellos si no contáramos más que con las noticias de los historiadores y tuviéramos que prescindir de la tradición que, de forma directa o indirecta, se remonta hasta sus seguidores? Por otra parte, hay que tener en cuenta además que esos dos «mesías» actuaron durante mucho tiempo, es decir, el suficiente para atraer la atención incluso de los indiferentes; en el caso de Jesús, su actividad pública se limitó sólo a algunos meses[11].

Los autores tomaron, pues, nota de que sobre Jesús no poseemos testimonios claramente independientes de la tradición cristiana; no era extraño que, sobre esa base, surgiera la idea de que existía la posibilidad formal de borrar de la historia universal los relatos sobre su persona. Quien se sintiera animado a ello, podía hacerlo. Quien quisiera ir más lejos todavía, podía incluso imaginar las consecuencias que tendría y las dificultades que plantearía ese intento. Más aún, si había alguien que quisiera olvidar que si no es posible considerar a F. Josefo, a Tácito y a Suetonio como testimonios de la historicidad de Jesús histórico tampoco es posible invocarlos como testigos de su

---

[10] Las noticias sobre Lazzaretti fueron recopiladas por Emil Rasmussen en *Ein Christus aus unreren Tagen* (Leipzig 1906) La figura de Oreste de Amicis es ensalzada y deformada en el Triunfo della morte de d'Annunzio

[11] Es sintomático que ni en el *Konversationslexikon* de Meyer ni en el Brockhaus se dediquen artículos a las figuras de Oreste de Amicis y de David Lazzaretti Si los movimientos religiosos suscitados por ellos adquieren gran importancia en el futuro y se llegara a plantear algún día el problema de la historicidad de sus «fundadores» y si, además, se perdiera el resto de la bibliografía sobre el tema, los autores podrían concluir tranquilamente de aquel silencio que tales personajes no existieron nunca.

historicidad, podía sentirse justificado para llevar adelante sus planes y negar completamente la existencia de Jesús.

Una tentación más para esa negación la ofrecía el hecho de que, sobre la base de los datos de los Sinópticos más antiguos, no era nada fácil hacerse una idea clara sobre la actividad pública de Jesús. Su misma doctrina seguía presentando muchos puntos oscuros. Por ello, resultaba justificado hasta cierto punto dudar de que los hechos narrados por los Evangelios hubieran acontecido realmente en la vida de un hombre. No era posible rechazar los itentos de explicar los relatos en una línea distinta.

Pero en definitiva, si junto a todo ello no hubiera habido intereses prácticos, esas teorías, posibles y tan atrayentes, no habrían sido capaces de lograr que una serie de investigadores se decidieran a reemprender la vieja empresa con la ayuda de los instrumentos que les ofrecía la moderna ciencia de la mitología. Esos investigadores se animaron a llevar a cabo la mencionada empresa porque su concepción de la religión y de la filosofía de la religión exigía urgentemente que se pusiera fin a la veneración del Jesús histórico, tan de moda entre el protestantismo liberal.

En el mismo Hegel, la interpretación conceptual de la religión y la manifestación histórica de Jesús presentan un tipo de relación en la que la última resulta superflua o incluso obstaculiza a la primera. Pero, en el caso de Hegel, esta problemática se halla camuflada en el hecho de que la idea de Jesús que él se hace no la obtiene sobre la base de elementos empíricos, sino que la crea y configura de tal modo que se adecue a sus propias concepciones.

Ahora bien, la progresiva independencia de la investigación histórica hizo que la religión y la persona y doctrina de Jesús se fueran distanciando cada vez más una de la otra. Se afirmaba que la religión evolucionaba de acuerdo con principios inmanentes y que las autoridades que han ido apareciendo en el transcurso de los siglos no pueden anticipar los conocimientos que sólo pueden aparecer en estadios ulteriores del proceso. Quienes identifican con su religión la veneración del Jesús históricamente investigado -la conclusión es lógica- retrasan el progreso. Estos tales desestiman la religión salvífica superior, preanunciada en los mitos antiquísimos e inherente al pensamiento elemental de todas las épocas como meta última del conocimiento. Consideran que la religión puede deducirse históricamente a partir de una doctrina y no saben que la religión es intemporal y se va renovando y profundizando en el conocimiento y la voluntad, que se orientan a la totalidad infinita del mundo.

Se trata del problema de la religión absoluta y religión histórica; un problema que ya fue intuido por Schleiermacher, pero que, después de él, volvió a olvidarse inmediatamente y que la teología moderna ulterior, cuando no prefirió ocultarlo intencionadamente en un bosque de frases, lo pasó por alto, debido a que, en las últimas décadas del s. XIX, perdió toda sensibilidad frente a la filosofía y al pensamiento.

Aunque no lo admitiera, la misma postura adoptada por la teología moderna frente a la concepción escatológica de la doctrina y la actividad de Jesús estuvo determinada fundamentalmente por haberse negado a plantear ese problema de carácter general. Se cerró a la evidencia por miedo a tener que aceptar con ella un Jesús extraño que no pudiera ser traducido en lo sucesivo como autoridad para el cristianismo moderno y la religión absoluta, más o menos identificada por él, en el modo en que lo había sido habitualmente. Ahora bien, el juego al escondite filosófico-religioso y la política del temor inteligente no podían ofrecer ninguna ayuda a la larga. A quienes estaban empeñados en privar al cristianismo moderno de la persona de Jesús les quedaban dos caminos: intentar demostrar que, considerando las cosas objetivamente, la personalidad histórica de Jesús no era en absoluto el ideal moral y religioso pretendido por la teología histórica o bien optar por negar su existencia histórica.

Los primeros en tomar la primera vía fueron Eduard von Hartmann y sus discípulos directos o indirectos[12]. Estos crearon una oposición entre la historia real y la historia construída. Sin embargo los resultados a los que condujo esa actitud no eran nada convincentes. La teología se defendió como pudo y no permitió que se impidiera el intento de idealizar y modernizar a Jesús, emprendido con un tremendo alarde de aparato científico.

El fracaso de este primer intento se debió en parte a que la cuestión tenía que resolverse, en último término, históricamente. A dicho fracaso contribuyó también el hecho de que los intentos de desacreditar al Maestro galileo que se creyó mesías no plantearon las cosas con demasiada objetividad. Por esta razón, la teología pudo acusar justamente a sus adversarios de acercarse a la historia con una visión muy parcial; por ello se sintió justificada para idealizar y modernizar la persona de Jesús, aunque al hacerlo reveló también ella una visión muy parcial.

Pareció, por ello, muy oportuno tomar la otra vía, es decir, negar absolutamente la existencia de Jesús, sirviéndose para ello de la ayuda de los descubrimientos de la mitología. Dicha actitud presentaba una triple ventaja. Por un lado ponía punto final al problema de la evaluación moral de la persona de Jesús. Por otro, era la actitud más radical que podía imaginarse y además permitía sacar ventajas de todas las dificultades que se habían planteado en los estudios sobre la vida de Jesús. Por último, trasladó el campo de batalla a un terreno en que los teólogos no podían disponer de las ventajas de la ciencia

---

[12] La obra de Wilhelm von Schnehen, *Der moderne Jesuskult* (Francfort del Meno [2]1906) puede considerarse como una de las últimas y más impresionantes producciones sobre este estado de cosas Hay que mencionar además a Arthur Drews, *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes* (Leipzig 1906, [2]1910) Ernst Horneffer, *Jesus im Lichte der Gegenwart* (Leipzig 1910) Wilhelm von Schnehen, nacido en Verden an der Alle en 1832, oficial a D vive actualmente en Friburgo de Brisgovia dedicado a escribir obras de filosofía Ernst Horneffer, nacido en Settin en 1871 y establecido actualmente en Munich, se ha dedicado a las investigaciones sobre Nietzche, estudiando sobre todo la filosofía de la religión Arthur Drews, nacido en Uetersen (Holstein) en 1865, es catedrático de filosofía en la Escuela Técnica de Karlsruhe Ha escrito sobre Kant, Hegel, Wagner, Nietzche y Eduard von Hartmann

especializada. La teología se encontró, en efecto, con un material completamente extraño en su mayor parte y que impresionó enormemente a los teólogos que llegaron a conocerlo. Los estudiosos de los mitos y sus sucedáneos podían presentarse en el campo de batalla como los auténticos representantes de una investigación que llevaba a sus últimas consecuencias la orientación de la historia de las religiones.

Así pues, los detractores de la historicidad de Jesús se ven obligados a adoptar esa postura en virtud de una necesidad superior que nace de la misma filosofía de la religión; que esto es así lo revelan ellos mismos una y otra vez en sus escritos; su intención es la de destruir primero para poder luego reconstruir; y al hacerlo, tienen conciencia de estar empeñados en una auténtica guerra santa.

En realidad, aunque sabían muy bien la empresa que debían realizar, desconocían la táctica a seguir. No iban tommando posiciones de acuerdo con un plan establecido, aprovechando adecuadamente las ventajas que se les presentaban. Para ello hubiera sido necesario conocer exactamente los resultados positivos y negativos de la investigación teológica en general y los problemas de la vida de Jesús en particular. Y ellos no poseían esos conocimientos. Incluso en las cuestiones sobre la época más antigua de la historia de los dogmas adoptaron una postura tremendamente ingenua. Por ello se enfrentan a sus adversarios completamente faltos de defensas ofreciéndoles así no pocas ocasiones para la victoria. Con todo, en muchas ocasiones revelan gran sensibilidad frente a ciertos problemas, cuya importancia no supieron captar sus adversarios.

En términos generales, rechazan todo aquello que la ciencia especializada hubiera calificado de método crítico. No se preocupan para nada de ofrecer una presentación clara y aplastante de su propia visión de los hechos, sino que confían plenamente en la fuerza del material que ofrecen. Al cubrir las lagunas con nuevas reservas de hechos, anticipan nuevas objeciones Ahí se sitúa precisamente el elemento típico de sus explicaciones. Lo que más convence de las mismas es el entusiasmo y la confianza con que dirigen las hordas de la mitología contra el Jesús histórico y sus defensores.

J.M. Robertson Y Peter Jensen son los máximos representantes de quienes llevan hasta sus últimas consecuencias la idea de que el fenómeno Jesús se explica única y exclusivamente a partir de la escatología[13]. El trabajo de estos

---

[13] John Machinnon Robertson, *Christianity and Mithology* (Londres 1900, ²1909) La obra está dividida en tres partes 1- The progres of mythology; 2 Christ and Krishna, 3- The Gospel Myths En la segunda edición se añade un apéndice en el que se recogen debates con Schmiedel, Pfleiderer, Schweitzer y otros La 3ª parte ha sido publicada en Alemania con el título *Die Evangelienmythen* (Jena 1910) *Ibid*, *A Short History of Christianity* (Londres 1902), en pp 1-95 el autor ofrece un esbozo de los orígenes del cristianismo, *ibid*, *Pagan Christs Studies in Comparative Hierology* (Londres 1902, ²1911), la obra ofrece los siguientes capítulos 1- The Rationale of Religion, 2- Comparison and Appraisement of Religions, 3- Secondary God-Making, 4- Mithraism, 5- The Religion of Ancient America Robertson nació en Brodick en 1856 y vive actualmente en Londres Como él mismo reconoce, no es un especialista sino un escritor que se ha ocu-

autores se caracteriza por la ausencia de cualquier contacto con la explicación simbólica de los hechos.

En sus estudios comparativos de las religiones, John M. Robertson llegó a la conclusión sorprendente de que todas ellas se desarrollan de acuerdo con las mismas leyes. Ninguna religión, afirma Robertson, puede pretender una evolución original fundada en el carácter singularde su propia naturaleza. Las diferencias entre las distintas religiones están determınadas únıca y exclusivamente por el ambıente y las circunstancıas externas propıas de cada una de ellas.

El elemento principal de la evolución de las religiones consiste en el continuo nacimiento de dioses que, cuando han llegado a cierta edad y han obtenido una apariencia adecuada, pasan a ocupar el puesto de los dioses anteriores a ellos. Si el proceso sigue un curso normal y lento, los dioses más jóvenes son intronizados en el panteón como hijos de los más ancianos; cuando dicho proceso es más precipitado, a los dioses más jóvenes se les considera hermanos de los más anciano. Krisna sustituyó así a Indra y Serapis ocupó el puesto de Osiris. Así se explica que en muchas tribus salvajes se siga aceptando a un dios supremo que no tiene, sin embargo, ninguna importancia en el culto; se puede decir que ese dios ha sido retirado de la circulacıón y en consecuencia no se le importuna con ofrendas y oraciones. Hablando en términos muy generales se podría afirmar que el interés religıoso se concentra siempre en impulsos progresivos.

La religión israelita no es una excepcıón a esta regla Es cierto que, en el último estadio de su proceso de desarrollo, esta religión llegó a un casi-monoteísmo; lo cual no quiere decir, sin embargo, que hubieran muerto sus instintos politeístas naturales. Lo que ocurrió fue simplemente que tales instintos fueron reprimidos por los sacerdotes; estos tenían interés por configurar como

---

pado de problemas hıstórıcos, económıcos y socıológıcos Su admıracıón por los estudıos especıalızados no le cıerra los ojos ante sus pelıgros, en su opınıón, tales estudıos llegan muy fácılmente a «atrıncherarse en errores». En esos casos externos, los estudıosos ındependıentes deben ayudar a la cıencıa para que salga de esa callejón sın salıda en que ha podıdo ıntroducırse El repertorıo mas amplıo de concepcıones mıtológıcos lo ofrece la obra de James George Frazer, *The Golden Bough A Study ın Magıc and Relıgıon* (Londres 1890, en 2 vol , [2]1900, en tres vol , dedıcados a los temas sıguıentes. I- Magıa y relıgıón, Tabu, II- Los asesınatos rıtuales, entrega y destıerro de los malhechores, chıvos expıatorıos, pelıgros para el alma, emıgracıones del alma, III- cultos de la naturaleza -agrícolas y forestales- en las leyendas, crenecıas y costumbres populares, cultos agrícolas y forestales en orıente y en la antıguedad hebrea, la muerte de las dıvınıdades de la naturaleza) Frazer ofrece una vısıón panorámıca vıva de las concepcıones y costumbres relıgıosas de los dıstıntos pueblos y épocas A los sımples datos añade explıcacıones e hıpótesıs, cuya pretensıón es la de poner en relacıón datos ınconexos y desarrollar concepcıones de carácter general Importancıa especıal posee el tercer volumen de la obra, en el que se presentan las relıgıones grıegas y orıentales El autor de la *Geschıchte der Leben-Jesu-Forschung* conoce la obra de Frauer en la tradıcıón francesa, aún no ha aparecıdo la tradución alemana

Frazer nacıó en Glasgow en 1854 y es catedrátıco de Antropología socıal en Lıverpool La obra más cıentífıca sobre las relıgıones es el *Lehrbuch der Relıgıonen,* edıtada por Chantepıe de la Saussaye, profesor de Leıden, en colaboracıón con los más ımportantes especıalıstas en este campo (Tubınga [3]1905, 2 vol)

realidad estable el estado a que había conducido la progresiva constitución de Yahveh como divinidad única y que fue sancionado por el canon de los libros sagrados. A pesar de todo, no pudieron impedir que, en el s. II a.C., el *Apocalipsis de Enoc* elevara al «Ungido» a la categoría de Dios. Los esfuerzos por crear una figura casi-divina de importancia creciente se vieron favorecidos por las influencias griegas y orientales que se hacían sentir cada vez con más fuerza.

El culto a Jesús surgió en Israel en una época en que Abrahán, Isaac, José, Moisés y Josué eran considerados aún divinidades y no habían sido reducidos a la categoría de meros seres humanos, que es como aparecen en los escritos canónicos. En el citado panteón, Josué ocupaba un puesto especial; no es difícil descubrir en él una divinidad solar, posiblemente efraimítica. Entre Josué y la persona casi-divina de Jesús hay una relación interna, como se puede deducir incluso de la semejanza del nombre de ambos. Probablemente se trataba de un personaje singular, al que también se adoraba en los símbolos del carnero o del cordero, como evidencia el Apocalipsis de Juan.

Por otra parte, la figura de Jesús estaba relacionada además con Adonis yel dios Talmuz babilonio. En la era cristiana se practicaba en Palestina el culto a Osiris y Tammuz; en dicho culto ocupaba un papel importante la figura de una tal María y de su hijo Jesús. «No cabe casi la menor duda de que la gruta considerada como lugar del nacimiento de Dios en Belén era desde tiempos inmemoriales un lugar venerado ya en el culto a Tammuz. Jerónimo cuenta (*Epístola 58*) que en su época había en la ciudad de David un santuario de Adonis[14]. Téngase en cuenta, además, que David, era personaje casi-histórico, llevaba el nombre del dios Daoud o Dodo, que se identifica con Tammuz. Así pues, todos estos datos confirman el hecho de que la ciudad de David «estaba dedicada a ese dios desde tiempos inmemoriales».

La historia evangélica sobre el nacimiento de Jesús procede de un ceremonial dramático con que se celebraba el día santo del nacimiento, la nochebuena, es decir, el solsticio de invierno. Los ritos que se celebraban en torno a las fechas de pascua para conmemorar la muerte del dios dieron lugar a la historia de la pasión y muerte de Jesús.

La celebración de un banquete en el marco del culto a Jesús tuvo también un papel importante en la configuración de la historia evangélica. Dicha celebración fue asumida, en efecto, posteriormente en el mito evangélico propiamente dicho, donde fue incluído en la historia de la pasión. Recuérdese que también en los cultos de Mitra y de Dionisos tenían una gran importancia ritos similares.

---

14 El dato correspondiente lo introduce Jerónimo con las palabras «Ab Adriani temporibus»; es evidente que el autor quiere referirse a la profanación de Jerusalén y de Belén en época posterior al levantamiento de Bar-Kojba. Pero este dato no cuenta cuando entran en juego los intereses de la mitología.

Así pues, estaban puestas todas las bases para el desarrollo del cultoa un dios poderosísimo. Ante ese culto se abría un futuro muy prometedor, pues reunía en sí ideas de todos los cultos. Por otra parte, el movimiento de Jesús tuvo en sus orígenes tendencias «antigentiles» y «antisamaritanas». Fue Pablo quien le dio una orientación universalista.

Este punto concreto tendría que ser demostrado con mayor amplitud. No se comprende, en efecto, demasiado bien cómo un culto esencialmente sincretista, y que Robertson califica de «neopaganismo» insertado en el judaísmo, pudo revelar en sus comienzos una estrechez de mente típicamente farisea. Uno se siente inclinado a pensar que, contra su tendencia habitual, Robertson se dejó engañar por la exposición evangélica y consideró históricas las noticias de los evangelios sobre un grupo primitivo de discípulos muy conservador y un Pablo filopagano; este patinazo perjudicó tremendamente el carácter unitario del resto de la construcción de Robertson.

Los objetivos de ese «dios de segundo orden» que era Jesús no podían realizarse mientras el sacerdocio de la capital tuviera en sus manos todo el poder, pues el culto a la nueva divinidad no podía ser explotado en favor del culto de Jerusalén. Oportunamente, la ciudad santa fue destruída por los romanos, dejando así vía libre al «cristismo». Jesús hizo entonces su entrada triunfal en el mundo antiguo y logró superar incluso a su mayor rival, el dios Mitra.

De suyo, esta construcción se apoya únicamente en una serie de conjeturas muy atractivas. Que dicho montaje es no sólo posible sino además probable sólo podría demostrarse, según Robertson, si se lograra probar que todas las narraciones referidas a Jesús no son en último término más que reelaboraciones de mitos ya existentes. Robertson confía en poder probar ese supuesto.

Lógicamente, para ofrecer las pruebas pertinentes, Robertson se permite suponer que no tendrá que vérselas con espíritus pedantes y torpes que se limiten a alinear las historias evangélicas junto a los mitos que se les asemejen y que pretenden además que se les muestre el proceso de formación en todos los detalles o que, en caso contrario, se renuncie al supuesto. Exige en consecuencia que se admitan los supuestos de los elementos esenciales del complicado proceso que él imagina.

Entre ellos se sitúa en primer término el derecho a imaginar una amplia representación escenificada de mitos dentro de los diversos cultos, incluso en los casos en que no tengamos datos positivos al respecto. Quien esté más o menos familiarizado con las religiones antiguas considerará tales representaciones como algo lógico. Los hechos representados en la escena eran traducidos luego a la historia.

A ese primer elemento pertenecen, además de las «piezas mistéricas» sobre el nacimiento y la pasión, las referidas a la transfiguración y a los sufrimientos de Jesús en Getsemaní, así como los ritos de la sepultura y la resurrección, procedentes éstos del culto de Atis y de Dionisos. Se debe suponer

que tales representaciones era objeto de un montaje extraordinario, que cuidaba además los detalles importantes. Por ejemplo, en la pasión se proyectaba el drama de Judas, que representaba el papel del pueblo judío. Los «primeros espectadores acríticos de la pieza mistérica no necesitaban ningún tipo de explicación. Creían en la traición de Judas porque la habían visto representada; y eso les bastaba».

Razones idénticas llevaron a asumir en la historia de Jesús la unción por parte de la mujer, el intento de sustituírlo por Barrabás -un tema que gozaba de una larga prehistoria en los mitos-, el sueño de la mujer de Pilato, el «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado», el «todo se ha cumplido» y, por fin, la referencia a la túnica inconsútil, una clara alusión al manto del hijo de Osiris.

A este grupo básico de relatos se añadieron luego otros. Entre ellos, el milagro de la conversión del agua en vino, tomado con toda evidencia del culto a Dionisos. Este dato tiene que admitirlo cualquiera que sepa que de una fuente dedicada a esa divinidad en la isla de Andros manaba todos los años vino abundante el cinco de enero.

El dato sobre la negativa de Jesús a convertir las piedras en pan fue tomado de un grupo de mitos del que también procede la leyenda sobre Buda; ese mismo tema está relacionado además con la «prueba del hambre y de la sed» practicada en el culto de Mitra. Robertson pretende suponer que «en un estadio tardío del culto de Mitra, esta divinidad habría realizado un ayuno, siendo además tentada por Ahriman». En este sentido, «la idea de la omnipotencia de la divinidad facilitó la entrada del detalle referente a la absurda propuesta de convertir las piedras en pan...». Tenemos pues aquí el modelo para la correspondiente narración sobre el ayuno de Jesús.

En el caso del relato sobre la multiplicación de los panes y los peces que bastaron para dar de comer a cinco mil personas se debe recurrir a las historias de dionisos. Se sabe que esta divinidad, atravesó el desierto acompañada de una serie de personas hambrientas. Por otra parte, Ovidio refiere en su *Metamorfosis* XIII 650ss que ese dios concedió el poder de hacer que los objetos se convirtieran en trigo, vino y aceite por simple contacto. Es lógico pensar que ese poder lo poseía también el propio Dionisos y que hizo uso de él con ocasión del referido viaje por el desierto; esto basta para explicar la correspondiente historia evangélica. Dicha explicación no se ve afectada en lo más mínimo por el hecho de que, en la narración auténtica sobre dionisos, se nos cuente que los libios ofrecieron comida a los hambrientos acompañantes de la divinidad.

De la tradición sobre Dionisos procede también la entrada de Jesús en la ciudad santa montado sobre un pollino. Recuérdese que, en cierta ocasión en que la citada divinidad tuvo que huir, encontró dos asnos; aunque sólo utilizó uno de ellos, los elevó a ambos a la categoría de constelaciones. Así se explica de forma muy sencilla la referencia a dos animales en el relato de la entrada,

un dato que ha producido enormes quebraderos de cabeza a los teólogos. La referencia a dos animales en la profecía de Zacarías (9,9) no se debe a la tautología típica de la profecía hebrea; el texto profético revela ya una influencia mítica.

El relato sobre Pedro y los Doce Apóstoles es el resultado de la combinación de diversas fuentes. La idea de la roca y de las llaves procede del culto de Mitra. En relación con los otros datos hay que tener en cuenta sobre todo el antiquísimo dios italiano del sol, Juno; esta divinidad abre las puertas del palacio celeste, inaugura el año, abre la serie de los doce meses; en la numismática es simbolizado mediante una barca. «Es difícil imaginar (un) paralelo más perfecto de los poderes de Pedro...».

A pesar de todo, este modo relativamente simple de ver las cosas permite concluir el origen mítico de relatos históricos de los Evangelios. Otros no pueden ser explicados de ese modo. En esos casos hay que recurrir a una idea completamente lógica, es decir, que los materiales míticos objeto de una representación plástica podían dar lugar a múltiples interpretaciones y malentendidos. Se debe contar, por tanto, con la fantasía de los espectadores a la hora de interpretar las escenas representadas y considerarla además como una potencia creativa en el proceso de historización de los mitos. Este es el *segundo presupuesto que Robertson admite como principio de interpretación indiscutible.*

Imaginemos, por ejemplo, «la existencia de una escultura» que representara «al dios Atlante en lo alto de su montaña y en actitud de ofrecer la esfera terrestre al dios sol; a un cristiano primitivo, dicha imagen le podía «sugerir la idea del maligno ofreciendo a Jesús los reinos de la tierra».

En los monumentos sirios y egipcios es muy frecuente la imagen de una divinidad con un látigo en la mano. Osiris es un dios salvador, juez y vengador; no es extraño que esa divinidad fuera asociada con aquellas imágenes, que se convertían así en una «representación plástica» de Osiris. En consecuencia, cualquier «escultura de Osiris en la que esa divinidad apareciera amenazando o castigando, por ejemplo, a los ladrones de tumbas» habría bastado para dar lugar a la ficción del relato evangélico sobre la expulsión de los mercaderes.

En relación con el relato en que se presenta a Jesús caminando sobre las aguas, baste recordar que Poseidón, un dios marino, era frecuentemente representado «cabalgando con paso rápido pero delicado sobre la superficie del mar y envuelto en un manto».

La explicación más interesante se refiere al episodio sobre Simón de Cirene en el culto antiguo, Hércules es «representado con dos columnas bajo el brazo; dichas columnas se hallan dispuestas en forma de cruz». En la «versión siria de esta leyenda», Hércules muere en el mismo lugar en que pone las columnas. Tenemos, pues, «ante nosotros el mito de Jesús cargando con la cruz hasta el lugar del suplicio». Ahora bien, Cirene se encuentra ubicada en Libia, escenario en el que se sitúan «Los trabajos de Hércules»; por otra parte,

Simón es la forma griega más próxima del hebreo Sansón. El mito de Sansón es un mito solar. ¿Qué cosa más lógica que imaginar que una representación plástica del héroe solar Semo o Simón, cuya imagen podían reconocer fácilmente los muchos judíos residentes en Grecia, y en la que dicho héroe aparecía llevando sus columnas en forma de cruz, diera lugar a la idea de un hombre llamado Simón que habría llevado sobre sus hombros una cruz?» Nos encontramos, por connsiguiente, con dos versiones de una misma imagen, un hombre que carga una cruz; se puede concluir con toda seguridad que la narración elaborada sobre la base de esas dos versiones constituye en realidad un mito.

Una teología ingenua de la historia podrá objetar una y otra vez que tal o cual historia evangélica no puede ser relacionada con un mito concreto. Pero su objeción es completamente injustificada. Por ello, lo único que revela al plantear tales objeciones es que desconoce completamente los métodos más sutiles y que jamás se ha parado a pensar en los estímulos que podía suscitar en una mente acrítica como la judía la contemplación de ciertas obras plásticas del antiguo arte cultual. Por otra parte, si en algunos casos resulta imposible demostrar el origen mítico de un relato, lo único que se puede concluir de ese hecho es que aún no podemos ofrecer la explicación correcta del mismo. Cualitativamente, el análisis realizado en determinados casos demuestra el carácter mítico de la totalidad de las narraciones evangélicas. Demostrar dicho carácter en cada uno de los casos es una tarea a se. Siguiendo la lógica de las afirmaciones de Robertson se podría establecer el siguiente principio: los diamantes se componen de materia mineral; este hecho no lo cambia el que aún no se haya podido ofrecer una explicación satisfactoria del mismo.

Junto a los «mitos sobre los acontecimientos» es preciso «descomponer» también los «mitos doctrinales» y someter además a examen aquellos otros que pretenden salvar para la historia al menos al «maestro de moralidad». Robertson demuestra que muchos de los dichos de Jesús, sobre todo los referidos a su propia autoconciencia, no pudieron salir de los labios de un «maestro de carne y hueso», al menos en la forma en que han sido transmitidos. «Cuando se los somete a un examen ponderado, al menos cuatro quintas partes de la doctrina de Jesús revelan un origen mítico. Esos dichos de Jesús no poseen nada en común con la idea judía del mesías, pues, según la esperanza fundada en las Escrituras, el Mesías sería un héroe activo y un liberador nacional; frente a dicha imagen, el pretendido Jesús histórico se negó a asumir el papel de líder político nacional.

La doctrina sobre el reino de Dios promete el cielo al piadoso y no contiene ningún elemento original. En relación con el Sermón de la Montaña, Robertson cita a Hennel [15] y a un tal señor Hipólito Rodríguez, secretario permanente de la Société scientifique Littéraire Israélite. En un estudio titulado

---

[15] Sobre Hennell, cf. *supra* 225 y 226.

Origines du sermon de la Montagne y publicado en 1868, este último había demostrado de forma convincente que los dichos de Jesús recogidos en ese discurso se hallan casi todos «de una forma o de otra en la literatura judía». La misma *Doctrina de los Doce Apóstoles,* una obra básicamente judía descubierta por Bryennios, pone fin a la ilusión de un Jesús maestro de moralidad; dicha obra contiene, en efecto, muchos materiales que «fueron incorporados posteriormente en el Sermón de la Montaña».

Se puede concluir, por consiguiente, que la entera tradición evangélica es de carácter mítico. Dicha tradición no fue elaborada completamente de una sola vez; en ella se revela la existencia de diversos estratos; el «cristiano» de la época de Pablo está aún relativamente poco desarrollado, como demuestran las cartas del Apóstol universalista. Pablo conocía la doctrina sobre el Jesús crucificado, pero no una «doctrina de Jesús»; de hecho no habla nunca de ella. La entera doctrina moral de los Evangelios, constituye, por consiguiente, la elaboración posterior de materiales míticos. Las parábolas sobre el reino se sitúan entre los productos más recientes de dicha elaboración.

El silencio de pablo permite concluir asímismo que toda una serie de piezas narrativas, tales como las negaciones de Pedro, la transfiguración, el miedo de Jesús en Getsemaní, la flagelación y la coronación de espinas era desconocida en tiempos del Apóstol de los gentiles. La referencia a los Doce Apóstoles y a la celebración histórica de la Cena fue incluída en las cartas de Pablo por un interpolador tardío.

El dato sobre el origen nazareno de Jesús aboga también en favor de la idea de una evolución secundaria en el seno del cristianismo. Los textos evangélicos que hablan de Nazaret, tal y como aparecen actualmente, no pueden ser originales. La información que los galileos dan a los habitantes de Jerusalén con ocasión de la entrada de Jesús en la ciudad («Este es el profeta Jesús de Nazaret de Galilea») es, por consiguiente, «un mito dentro de otro mito».

Podemos seguir el rastro de los orígenes de la denominación. En la época posterior a Pablo surgió entre los cristianos una lucha en relación con la vida ascética, defendida por unos y atacada por otros. Los partidarios de la ascesis fueron denominados «nazireos» (*naziraioi*), según la antigua denominación judía (Am 2,11-12). También el texto de Is 11,1, en el que se habla del vástago (*nezer*) pudo haber contribuído a la elección del calificativo. Etimológicamente, nazireo significa los mismo que «nazoreo» y «nazareno». Originariamente, ninguno de estos dos últimos términos tiene nada que ver con un lugar llamado Nazaret; «Nazaret» hubiera dado «nazareteo» o algo parecido.

Era lógico que el movimiento de tendencia ascética hiciera de Jesús un nazareno; era normal que entre los miembros de ese grupo se le calificara de tal. Este estadio de la evolución quedó fijado en los Hechos de los Apóstoles; este libro se refiere a los cristianos con el calificativo de «nazareos» (Hech 24,5), atribuyendo ese mismo calificativo a Jesús (Hech 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9).

señor del monte de los cedros, lo vencen y arrojan al campo su cadáver decapitado; tras el regreso de los héroes, la diosa Istar se ofrece en matrimonio a Gilgamés. El la rechaza, pues comenzando por Tammuz, Istar había deparado un final terrible a todos sus amantes cuando se cansaba de ellos. La desdeñada corre al cielo encendida de cólera y exige a sus divinos padres que creen un toro que mate a Gilgamés. El deseo de la diosa se cumple; pero el animal sucumbe bajo los golpes de los dos amigos. Engidu arroja a la cara de la diosa el muslo derecho cercenado. Todo Uruk se alegra de la victoria y dedica a su héroes maravillosas fiestas.

Tras una enfermedad que duró 12 días y en la que tuvo fiebres altísimas, Engidu muere. Gilgamés se desespera y comienza a horrorizarse ante la idea de que también a él le pudiera estar reservado un destino similar. A pesar de sus dos terceras partes divinas, continúa siendo mortal. Por ello se pone en camino hacia su abuelo Utnapistim, que ha ingresado en la asamblea de los dioses, para que le revele el modo de obtener la inmortalidad. Gilgamés llega a los confines del mundo, al horizonte, lugar en que el sol sale y se pone diariamente. Un hombre-escorpión y su mujer guardan el camino que conduce al jardín de los dioses. Cuando se enteran de la preocupación que corroe el corazón de Gilgamés, lo dejan entrar, pero le comunican los peligros que encontrará en el camino. Gilgamés no se deja intimidar y llega hasta el mar, que hasta entonces sólo había cruzado el dios sol. El barquero de Utnapistim accede a conducirlo hasta la otra orilla. Tras construir un puente colgante, logran atravesar las aguas de la muerte.

Gilgamés llega entonces al lugar en que se encuentra su abuelo, que responde a la pregunta de Gilgamés diciéndole que la vida eterna no está reservada a los hombres. Todo es pasajero; la vida dura únicamente el tiempo que debe durar; sólo la muerte es eternidad.

A pesar de esta amarga respuesta, Utpanistim quiere hacer el intento de facilitar a Gilgamés la vida eterna. La primera prueba que el héroe debe superar es la del sueño, permaneciendo despierto seis días y seis noches. La mujer de Utpanistim, compadecida de Gilgamés, se pone a cocer doce panes que ayuden al héroe a superar la prueba. Pero antes de acabar de cocerlos, los ojos de Gilgamés se habían cerrados vencidos por el cansancio.

Tras este primer fracaso, le descubre el secreto de la hierba de la vida que crece en el suelo marino. Gilgamés se sumerge en las aguas y saca la hierba a la superficie. Intenta llevarla a su patria para compartirla con otros. Pero en el camino, mientras se bañaba, una serpiente se la arrebata.

Desesperado, el héroe vuelve a Uruk. Allí, invocando a los muertos, logra que le hable el espíritu de Engidu. Este, compadecido de él, le quiere ocultar en un primer momento los estatutos del abismo, pero al fin le desvela la existencia miserable que conduce el alma cuando el cuerpo se ha deshecho y el terrible destino que espera especialmente a quienes no han sido sepultados y

que, por esa razón, no son tan siquiera acogidos en el abismo. Aquí se interrumpe el poema.

De suyo, la epopeya de Gilgamés no revela gran afinidad con las narraciones de Jesús. En ella se niega la gozosa idea de la inmortalidad afirmada en los Evangelios. Gilgamés tiene un amigo con el que lo comparte todo; el Galileo no tiene íntimos de ese tipo. Por lo demás, tampoco los relatos de Jesús ofrecen paralelismos evidentes con los distintos hechos y correrías del héroe de la epopeya.

Uno se admira, en consecuencia, de la tranquilidad con que Jensen compara las dos narraciones. En su opinión, en la «vida de Jesús» se mantiene el plan general de los hechos narrados en la epopeya; tanto en ésta como en la «vida de Jesús» se descubre una correspondencia idéntica entre hechos y dichos. Citemos como ejemplo el inicio de la página 29 de la obra de Jensen, *Moses, Jesus und Paulus.*

Gilgamés sueña con una estrella, semejante al ejército del señor del cielo, que es más fuerte que él y luego con un hombre (una persona); tanto la estrella como el hombre son interpretados como una referencia a Engidu, que acude inmediatamente al lugar en que se halla Gilgamés.	Juan sabe (por revelación) y profetiza la llegada de Jesús, un hombre que es mayor que él; Jesús acude en seguida adonde se halla Juan.
Según todas las apariencias, Engidu huye luego a la estepa (al desierto).	Jesús huye luego al desierto
El dios del sol dirige a Engidu desde el cielo palabras de simpatía mientras aquél se halla en la estepa (en el desierto) (!?) y le habla de deliciosos manjares o de panes, diciéndole además que los reyes de la tierra le besarán los pies.	Inmediatamente antes de su huída al desierto, viene desde el cielo sobre Jesús el espíritu de Dios y una voz celeste lo llama hijo amado de Dios. Pero, en el desierto, alguien (es decir, el demonio) le habla a Jesús de panes (que Jesús es capaz de sacar de las piedras) y le dice que, si Jesús besa los pies del demonio, dominará todos los reinos de la tierra.
Engidu vuelve desde la estepa (el desierto) (¡?) a su casa, la patria de Gilgamés.	Jesús regresa desde el desierto a su patria.

Heinrich Zimmern [18], un orientalista de Leipzig, considera que Jensen fundamenta sus afirmaciones con un «poderoso aparato crítico». Con todo, piensa que no es posible relacionar la leyenda de Gilgamés con la «leyenda de la vida de Jesús» en su totalidad, sino únicamente con los elementos humanos

[18] Heinrich Zimmern, *Zum Streit um die Christusmythe. Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt* (Berlín 1910).

de dicha leyenda. Los elementos divinos de la figura de Cristo tal y como se hallan expresados, sobre todo en la cristología paulina, se explican mejor suponiendo la influencia de las representaciones de Mitra, Marduk y Tammuz.

La crítica de Zimmern es justificada, pues Jensen afirma que la Epopeya de Gilgamés tiene un carácter mítico-astral, pero no puede mostrar dicha afirmación No se puede demostrar que Gilgamés sea un dios solar y que la serie de episodios de la epopeya correspondan a la trayectoria del sol en el zodíaco. La Epopeya de Gilgamés es, por consiguiente, un poema sobre héroes compuesto con materiales típicos de las fábulas y que en su segunda parte se ocupa del problema de la inmortalidad [19]. En el mejor de los casos, su influencia sobre la vida de Jesús se limitaría a los aspectos humanos de la misma.

Andrzej y Niemojewski y Christian Paul Fuhrmann pretenden demostrar el carácter mitológico y astral de la vida de Jesús valiéndose de otros medios, ya que, como se ha visto, tal pretensión había sido imposible recurriendo a la *Epopeya de Gilgamés*, estos dos autores parten de la idea de que es preciso remontarse a la astronomía y a la astrología subyacentes a los mitos. En Niemojewski han influído muchísimo Dupui y Nikolaus Morosow (cf. p. 485). Fuhrmann no depende de Niemojewski. Conviene observar que estos dos interpretaciones mitológico-astrales no coinciden en nada [20].

Para Fuhrmann, las parábolas de Jesús se reducen prácticamente a una, a partir de la cual se han formado todas las demás. El contenido de dicha parábola es el reino de Dios, que debe ser interpretado como una referencia al firmamento. El significado de dicha parábola sólo pueden comprenderlo los místicos, pues éstos han sido iniciados en el sistema secreto.

Todos los acontecimientos de la vida de Jesús deben reducirse también a acontecimientos de la esfera celeste. El encuentro con el difunto a las puertas de Naín debe interpretarse como sigue: «El muerto es con toda evidencia el Orion poniente o un tal Capella, una divinidad cuya existencia es defendida por Fuhrmann y cuya salida es semejante a la de Tauro. La viuda es una referencia a Andrómeda (:diosa del invierno), que acaba de enviudar: ha acabado el invierno. La indicación de la gran masa de gente que acompañaba el féretro equivale a la confluencia de primavera. No llores: acaba el período de lluvias».

---

19 Para una visión más detallada de la argumentación, cf Ungnad y Gressmann, *op cit* 154-169

20 Andrzej Niemojewski, *Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsysteme* (Munich 1910, 2 vol) La edición original polaca de esta obra (*Bog Jezus*) había aparecido en 1909. El autor es literato de profesión Christian Paul Fuhrmann, *Der Astralmythus von Christus Die Lösung der Christussage durch Astrologie* (1912) Fuhrmann es seudónimo, el autor del libro es un oficial alemán El autor anónimo del *The symbolism of the Bible and of ancient literature generally* 2 vol (Bombay 1910) pretende haber descubierto en los mitos un lenguaje simbólico procedente de la cábala, dicho lenguaje le permite descubrir incluso los secretos más remotos del Antiguo y del Nuevo Testamento (referencia tomada del *Theologischer Jahresbericht* 1910)

He aquí la observación que hace Fuhrmann sobre el dicho «El reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17,21): «En este caso entran también en juego influencias indias». Según ciertas concepciones indias, el cielo se parece a un hombre... También es probable que la anatomía babilónica se adecue a las divisiones del firmamento. El diafragma era semejante a la elíptica, al atardecer, que separaba los órganos superiores, nobles y puros, de los órganos inferiores, que eran impuros (el invierno). Los intestinos son las nubes del invierno. El sur es el invierno (los intestinos impuros), y en el hombre se halla en la parte inferior; el norte corresponde al verano: partes superiores».

En definitiva, sólo unos cuantos dichos de la entera narración evangélica no encuentran correspondencia en el firmamento. Son en concreto aquellos dichos y opiniones éticas, «pertenecientes al patrimonio primitivo de la humanidad y que fueron introducidos en la narración evangélica en el contexto en que mejor encajaban. En dicha narración se incluyeron también antiguos dogmas bibilonios».

Conviene observar que el conocimiento de la teología es en el caso de Fuhrmann mucho mayor que el que demuestran Robertson y Jensen. Toda la obra se halla atravesada por una profunda seriedad religiosa, que llega a atraer incluso a quien no puede ver en la mayoría de las afirmaciones de su autor más que una serie de curiosidades.

Hasta aquí los representantes de la concepción mítica Willian Benjamin Smith y sus discípulos suropeos constituyen una escuela aparte, que, junto con los elementos míticos, hacen valer también los simbólicos.

Pretender exponer la teoría de Smith[21] es de hecho una osadía, pues, como la *Epopeya de Gilgamés,* hasta ahora sólo ha sido presentada fragmentariamente. Su *Der Vorchristliche Jesus* sólo ofrece en último término una serie de estudios preparatorios; el *Ecce Deus* no es más que un «bosquejo muy sumario».

Al final de su primera obra, Smith había afirmado que en ella sólo había presentado al público un cuarto del material disponible; su intención era la de continuar recogiendo y ordenando el resto de los materiales, para poder sacar luego de una vez al campo de batalla «el irresistible ejército en su totalidad». Pero, mientras tanto, entró también en la guerra la obra de Drews, con lo cual se comenzó a combatir en todos los puntos del frente Smith temía con razón

---

[21] William Benjamin Smith, *Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstheungsgeschichte des Urchristentums* Traducido del inglés (Jena 1906, prólogo de P W Schmiedel) La obra presenta el siguiente esquema 1- El Jesús precristiano, 2- La significación del apodo «Nazareno», 3- Anastasis, 4- El sembrador siembra el logos, 5- «Saeculi silentium» (estudio de Pablo), *ibid*, *Ecce Deus, Die urchristliche Lehre des reingottlichen Jesu* Dedicado a los manes de Orígenes El libro propiamente dicho sólo llega hasta p 136 A partir de ahí el autor ofrece una serie de apéndices, entre ellos una discusión con Schmiedel (164-201) El título ha sido elegido seguramente por la tan difundida *Vida de Jesús* de T Seeley, cuyo subtítulo es precisamente *Ecce Homo* (cf *supra* 370) Smith es profesor de matemáticas y de filosofía en la universidad de Tulane, Nueva Orleans

que, en caso de no querer participar en la batalla, se le calificara de «débil». Sin embargo, sus materiales no estaban aún suficientemente adiestrados para la guerra. Por ello, tras la publicación de su *Vorchristlicher Jesus,* que era una especie de «recognitio provisional», sólo permitió que entrara en el combate el *Ecce Deus,* un cuerpo de tropas selectas, tras el cual marcharía el grueso del ejército, que sólo así podría ser conducido a la victoria. Dicho ejército se compone de cinco cuerpos que corresponden a otros tantos libros; algunos de ellos estaban ya acabados, otros no. El primero es el *Vorchristlicher Jesus;* el segundo, parcialmente concluído, se titulará más o menos *Das Gnostische im Neuen Testament;* el tercero, también parcialmente concluído, se titulará *Hinter dem Neuen Testament;* el cuarto, casi completamente escrito, se ocupará de las cartas paulinas; el quinto, apenas comenzado, pretende estudiar el testimonio de los Evangelios y sus conclusiones se exponen provisionalmente en el *Ecce Deus.*

El retraso en la publicación de un material tan impresionante se debe en parte a la actividad docente que, en el campo concreto de la filosofía, desempeñó Smith en el año 1909 y, en parte, al Congreso Panamericano celebrado en Santiago y en el que el autor partició en 1908 como delegado de los Estados Unidos. Es interesante comprobar que también Robertson aduce razones de tiempo para justificar la dispersión de sus ideas en obras diversas en lugar de exponerlas de forma coherente y fundamental en una sola.

Pero los datos que ofrece Smith sobre el carácter inconcluso de sus obras, que sólo podrán ser publicadas en el futuro, no deben entenderse en el sentido de una disculpa del autor por ofrecer de forma provisional una «recognitio» y un «bosquejo sumario». Smith piensa que la lógica interna de las conclusiones que ha presentado son ya una base suficiente para su teoría; su deseo es que los lectores acepten que en los libros que piensa publicar ofrecerá una demostración más amplia e irrebatible de los detalles. «Naturalmente -dice el autor en una ocasión- en esta obra no ofrezco las pruebas que sostienen mi teoría». Y en otro lugar afirma: «Como se ha observado ya, nos falta espacio para discutir los otros milagros de Jesús...». Al hablar del reino de Dios, de la llamada a la penitencia y de Juan Bautista, renuncia «a entrar en la selva de discusiones sobre las esperanzas mesiánicas». Los manes de Orígenes, a quien el autor dedica el *Ecce Deus,* no estarán probablemente muy de acuerdo con este método, pues en la habitación de estudio del gran Alejandrino se han acostumbrado a métodos torpes y pedantes. El lector hambriento de sabiduría experimentará cierta sensación de malhumor al verse obligado a engullir con prisa un desayuno frío, mientras que, por la puerta medio abierta de la cocina, se escapan los olores de una abundante y deliciosa comida ya casi preparada.

Una serie de observaciones y reflexiones de carácter general hizo surgir en Smith la desconfianza frente a los puntos de vista tradicionales. ¿Es posible imaginar, se pregunta el autor, que una personalidad hubiera provocado por sí sola un movimiento que tuvo tales dimensiones y que se difundió tan rápida-

mente? ¿Cómo se explica, se sigue preguntando, que Pablo y los apologistas hagan tan pocas referencias a la predicación y a la actividad pública de Jesús?

Smith se planteó también algunos interrogantes sobre las antiguas concepciones acerca del carácter divino-humano de Jesús. La escuela crítica imagina que Marcos sigue presentando ingenuamente al Señor con una serie de caracteres humanos, mientras que en las ulteriores descripciones sobre el Maestro se fueron subrayando cada vez más sus aspectos divinos, hasta que éstos llegaron a dominar completamente el panorama, como ocurre por ejemplo en el cuarto evangelio. ¿Responde este modo de ver las cosas a la realidad? ¿Cómo explicar entonces el hecho de que Pablo, el autor del Apocalipsis de Juan y el resto de escritores cristianos antiguos se ocuparan preferentemente de la personalidad divina del Salvador cuando no escribían un evangelio? El Apóstol de los Gentiles es el testigo más antiguo y, si las cosas siguieron el curso que se supone normalmente, tendría que haber proclamado un Jesús marcadamente humano.

La ciencia neotestamentaria y la historia de los dogmas han enseñado hasta ahora que el hombre Jesús fue sometido a un proceso de divinización. Sin embargo, la interpretación sobre los orígenes del cristianismo que se construye sobre la base de ese presupuesto es completamente insatisfactoria en muchos puntos. En lugar de dedicarse a un trabajo de remenderos, ¿no será posible plantear las cosas de otro modo y a partir del supuesto de que en el seno del cristianismo primitivo y en los Evangelios se realizó un proceso de humanización de un personaje divino?

Toda la teoría de Smith parte de estas reflexiones y observaciones, correctísimas desde una perspectiva crítica. Situado en esta plataforma, el autor se siente animado a suponer la existencia de un dios Jesús anterior al cristianismo; el segundo paso consistirá luego en demostrar, en la medida de los posible, ese presupuesto apoyándose en los textos cristianos que poseemos; Smith tiene, sin embargo, clara conciencia de que su visión de las cosas no se funda en una serie de textos que la demuestren, sino en una serie de constataciones de carácter general sobre la historia de los dogmas. «Incluso en el caso de que no hubiera indicios de la existencia de un culto precristiano a Jesús», afirma en el *Ecce Deus,* «nos veríamos obligados a afirmar dicha existencia con igual certeza». Ahora bien, también estamos obligados a no despreciar las pruebas. Estas son presentadas en los dos primeros capítulos del *Vorchristlicher Jesus.*

En la obra *Philosophoumena* del presbítero romano Hipólito, empeñado seriamente en la refutación de los herejes (+250?), se alude a un himno de una secta gnóstica de los Naasenos. En él Jesús, un ser celestial, pide al Padre venir a la tierra para salvar a las partículas del mundo de los espíritus que se hallan errantes en el caos (*Philos.* IV 10). La crítica, demostrando en este caso una actitud timorata, supone que a dicho himno subyace una oda de la gnosis cristiana del del s. II d.C.; ahora bien, apoyado en los puntos de contacto con las ideas básicas de los sistemas conocidos, Smith se siente más bien inclinado

a afirmar el origen precristiano del citado himno. De ese modo posee un documento que demostraría la existencia de un culto a un ser divino de nombre Jesús, anterior a la era cristiana[22].

Se puede añadir, además, que el obispo chipriota, Epifanio de Salamina, también él refutador de herejías (+ 403), cuando enumera las sectas judías en su obra contra los herejes (*Haer.* 18 y 29), menciona una secta de los Nazarenos o Nasareos anterior a Cristo y que no tenía noticias de él[23]. Los autores se sentían inclinados a suponer que el antiguo escrito eclesiástico, que se revela por lo general como una gran compilador acrítico, habría interpretado mal los datos. Se sospechaba, en efecto, que la referencia a Epifanio se debería a una interpretación errónea de algún dato de las fuentes utilizadas. Smith hace de Eusebio un testigo en favor de su teoría sobre el culto precristiano a Cristo.

---

22 En la altisonante traducción de Harnack, el himno suena así:

La ley originaria y generadora del todo, la primera, fue el Nus;
La segunda ley originaria fue el Caos primogénito y producido.
Pero la tercera la recibió la Psiqué, que procede de ambos.
Por ello, configurada como un vibrante venado,
Se rodea, envuelta en la muerte; ésta se ejercita en ella.
Unas veces obtiene el dominio y ve la luz,
Otras, arrojada en la pena, llora.
Unas veces es desdichada, hundida en el abismo,
Vagando como perdida en un laberinto.
Pero entonces dijo Jesús: Mira, Padre,
Este ser tentado por los males vaga errante por la tierra
lejos de tu casa;
Intenta escapar al caos amargo
Y no sabe cómo atravesarlo;
Por ello, envíame, oh Padre.
Con los sellos en la mano, descenderé,
Atravesaré todos los eones,
Desvelaré todos los misterios,
Y mostraré las figuras de los dioses;
Lo oculto del camino santo
transmitiré. Y me llamo gnosis.

(Harnack, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* (1902) 543. Antiguamente los *Philosophumena* se atribuían a Orígenes; por ello se hallan entre sus obras: Migne, *PG* XVI (París 1863).

23 Epiphanius, *Haer* 29,7: «Otros se autodenominan Nasareos (*Nasaraios*); pues la secta de los nasareos ya existía antes de Cristo y no conoció a Cristo». En Haer 18 se describe a los Nazareos (*Nazaraioi*) como una secta judía que rechaza los sacrificios y la carne y además no reconoce a Moisés como autor del Pentateuco. Los autores están de acuerdo en que los Nazareos y los nasareos son dos grupos idénticos; forma distinta de escribir el nombre parece ser idénticos; la forma distinta de escribir el nombre parece ser secundaria. Incluso varía según las ediciones. De los Nazareos se distinguen los Nazareos o Nazarenos; originariamente, esta denominación hacía referencia a los cristianos y, posteriormente, fue aplicada a los miembros de una secta. A los nazireos del Antiguo Testamento se alude correctamente, sin confundirlos con los Nazareos o Nazoreos, aunque en dos textos (70 y 78), Epifanio escribe Nazoreo hablando de los nazireos; también podría pensarse que el error se debe a un escriba.

En verdad que Epifanio no llega a afirmar que la citada secta venerara a un «dios del culto» llamado Jesús; pero, recurriendo a una filología muy ingeniosa, es posible utilizar ese testimonio en favor de la pretendida teoría.

Los Nazareos (o Nasareos) no tienen nada que ver con Nazaret. En este punto, Smith coincide con Robertson. Pero mientras éste relaciona dicha secta con los nazireos (nasireos) del Antiguo Testamento, Smith recurre a la raíz hebrea *nsr* (*Nazar, Nozer* = guardián, protector) para explicar el origen del término. Los judíos de dicha secta veneraban a un dios de nombre Jesús ha' nozri, «Jesús el protector»; de ahí procede su nombre de «nazareos» (nasareos). Sólo posteriormente se relacionó este título de Jesús y el correspondiente nombre de sus fieles con una ciudad llamada Nazaret. Ahora bien, ni en el Antiguo Testamento ni en el primer siglo cristiano, prescindiendo claro está de los Evangelios, se menciona ninguna ciudad de nombre Nazaret. Resulta, pues, evidente, que esa ciudad no existió nunca. Es preciso concluir que se trata de un invento.

Gran importancia tiene también que el Papiro Mágico de París incluya al «Dios de los hebreos, Jesús» en una fórmula de juramento[24]. En la magia encontraban eco las ideas más antiguas. Apoyados en ese texto, se puede concluir que Jesús fue en un tiempo un «dios del culto». Los escépticos objetarán que la magia produce también cosas absurdas y que, por ello, se puede concluir que el papiro parisino puede referirse muy bien al Jesús histórico y posteriormente divinizado, al que atribuye la condición de dios de los hebreos.

Una mirada penetrante será capaz de descubrir huellas de un culto precristiano a Jesús incluso en los Hechos de los Apóstoles. En esa obra se cuenta, en efecto, que el judío alejandrino Apolo enseñaba «lo referente a Jesús» (*ta peri tou Iesou*), sin que hubiera tenido antes ningún contacto con a comunidad paulina existente en la ciudad; por otra parte, Apolo sólo conocía el bautismo de Juan (Hech 18,24-28). En la misma situación se encontraban también algunos «discípulos» de Efeso, doce exactamente, que sólo habían recibido el bautismo de Juan y no tuvieron conocimiento del Espíritu Santo hasta que Pablo los adoctrinó y bautizó (Hech 19,1-7). La teología usual no ha sabido qué hacer con estos textos y ha pensado, además, que no tenían mayor importancia. En realidad se trata de textos muy significativos, pues revelan que ya antes del cristianismo había cristianos y que éstos se convirtieron en Efeso al cristianismo post-cristiano dentro del grupo paulino. Por otra parte, el Mago Elimas (Hech 13,6 y 8), que tuvo un choque con Pablo en Chipre, es llamado Bar-Jesus (hijo de Jesús); este dato hay que interpretarlo en el sentido de que, al igual que los discípulos de Efeso, también él estaba relacionado con el culto precristiano a Jesús. El mismo samaritano Simón Mago (Hech 8,9-13) no habría pedido el bautismo a Felipe tan rápidamente si no hubiera pertenecido ya a una comunidad que daba culto a un dios Jesús.

---

[24] Líneas 3119-20: «... *te juro kata tou Theou ton Hebraion Iesou*». El papiro data más o menos del s. IV d.C.

Las pruebas ofrecidas son suficientes y, aunque no pueden suscitar la fe en la existencia de un Jesús precristiano, pueden fortalecer esa fe en los casos en que exista. Se puede, pues, concluir que en el s. I a.C. había entre los judíos, sobre todo entre los helenistas, un culto mistérico dedicado a un dios Jesús. Jesús no es más que la forma griega de Josué, que significaba originariamente «ayuda de Yahveh», pero que podía ser fácilmente confundido con Jeshua «liberación». Los antiguos cultos mistéricos no concedían demasiada importancia a los términos; así es fácil imaginar que, sin cambiar ni una palabra, el término liberación, que era ya una interpretación errónea del término original, se convirtiera en «libertador». El dios del culto Josua se convirtió así en el libertador Jesús. En este último término, los fieles de lengua griega vieron reflejada con toda naturalidad la raíz *hiaoma* - *hiesis* = salvación; de ese modo, Jesús se convirtió para ellos en el «salvador». Además era el protector (*nazaraios*), soter (*go'el*) = redentor y, eventualmente, incluso Bar-Nasa (hijo del hombre) y segundo Adán. Con estos dos últimos títulos se le confería la categoría de hombre celeste. Así pues, los muchos e importante títulos permitieron que el dios del culto Jesús se hiciera judío con los judíos y griego con los griegos. El futuro de esta divinidad estaba así asegurado.

Conviene observar que ese culto precristiano a Jesús sólo era parcialmente mitológico. Smith no recurre a un primitivo dios-Joshua, objeto de culto en una época en que todos los antepasados y héroes de un grupo humano seguían poseyendo la categoría divina y que supo mantenerse en su condición divina junto con la comunidad cultual que lo veneraba, mientras que las otras divinidades fueron sepultadas en los libros de historia, quedando reducidos a la condición de simples antepasados y héroes. El matemático sólo busca la compañía del mitólogo Robertson [25] cuando su ayuda le resulta absolutamente necesaria; cuando no, lo despide agradeciéndole los servicios prestados. Smith prefiere callar sobre el pasado del culto a Jesús, aunque su silencio puede deberse a que ya tiene preparado otro libro sobre el tema. Se limita a afirmar que alrededor del año 100 a.C. un culto mistérico habría otorgado cierta importancia a una divinidad llamada Jesús. ¿Considera Smith que fue entonces cuano se inventó -discúlpeseme la brusquedad de la expresión- esa divinidad o piensa más bien que, debido a determinadas circunstancias, fue entonces cuando comenzó a tener prestigio una divinidad que había permanecido oculta anteriormente?

Con todo, los muchos y ventajosos títulos atribuídos a Jesús no habrían provocado la aceptación de esa divinidad, si el florecimiento de su culto no hubiera coincidido con un movimiento general dentro de la piedad de aquella época. En el momento de dicho florecimiento se produjo, en efecto, un ataque a los esquemas politeístas. El culto a Jesús se puso al servicio de ese movimiento y se convirtió de hecho en una «cruzada» en favor del monoteísmo.

---

25 El autor no desea tampoco que se le relacione con Jensen.

Llegados a este punto de las reflexiones, es preciso responder a algunos interrogantes. Normalmente se piensa que el judaísmo y el pensamiento religioso griego de aquella época constituían la vanguardia de una visión monoteísta de la realidad y no se comprende por qué razón se hacía necesario en este ambiente un culto especial que admitiera junto al dios supremo un segundo dios. Muchos escépticos objetarán incluso que en la literatura de la época no se alude para nada a una comunidad religiosa esotérica que revelara tales tendencias. Los esenios y los terapeutas, los únicos que podrían entrar en juego en ese sentido, no practicaban ese culto a Jesús. Con todo, es preciso dejar de lado esas observaciones. Al lector se le exige precisamente, que cra no sólo en la existencia de un Jesús precristiano, sino además en la extraordinaria labor que desarrollaron en favor del monoteísmo los fieles que rendían culto a ese Jesús.

También es inútil preguntarse por qué tuvo que ser un culto secreto, cuando el monoteísmo era bien visto dentro del judaísmo y, antes de que entrara en acción la restauración politeísta anticristiana, era respetado en el mundo griego. El culto a Jesús se mantuvo en secreto en la medida de lo posible en virtud de una «inteligencia táctica». Si sus seguidores hubieran manifestado abiertamente sus concepciones y las hubieran traducido en hechos, habrían sido reprimidos con rapidez y eficacia por las «autoridades estatales», las cuales «permitían deliberadamente el culto a los ídolos como un poder que mantenía a la sociedad». Tampoco del judaísmo oficial podía esperar demasiado este monoteísmo que de hecho hacía la competencia a la religión de Israel. Mantener las cosas en secreto, era pues, una necesidad. Por otra parte, ese carácter esotérico se adecuaba mucho mejor a un movimiento que, por su propia esencia, tenía que ser «gnóstico».

¡Uno se admira de las interpretaciones tan diferentes que se pueden ofrecer de un mismo hecho! Tanto Robertson como Smith consideran que el cristianismo precristiano era «gnóstico». Pero para el primero se trató de una revuelta neopagana politeísta contra el casi-monoteísmo judío, razón por la cual tuvo que mantenerse oculto durante algún tiempo; para el segundo, se trató de una reacción contra el politeísmo y por ello no pudo hacerse pública ni en el seno de Israel ni entre los griegos.

Pero, ¿cómo se plantean las cosas en relación con las palabras de la Escritura? En la oscura afirmación sobre la finalidad de las parábolas (Mc 4,12) se afirma que los «de fuera» viendo ven y no contemplan y oyendo oyen y no quieren entender. «Es muy difícil encontrar una afirmación más clara. estas palabras son la descripción de un culto secreto de una sociedad secreta...» En la Escritura se dice además: «Porque si algo está oculto es para que se descubra» (Mc 4,22). El sentido de esta frase no puede ser otro que el convencimiento de que el culto en cuestión no iba apermanecer «siempre oculto». «Y de hecho, no permaneció».

La Escritura permite descubrir además que entre los seguidores del Jesús precristiano había dos tendencias: Un «partido fogoso y entusiasta, que exigía la predicación pública del culto a Jesús», se enfrentó «con la actitud reservada de los conservadores, quienes deseaban seguir manteniéndolo oculto». Los primeros son los *«violentos del reino»* de los que habla el Jesús seudohistórico al referirse a los días de Juan (Mt 11,12); este mismo grupo habría inventado la frase del Señor en el discurso de envío: «Nada hay oculto que no deba descubrirse, ni nada escondido que no deba saberse» (Mt 10,26 y 27); también crearon la exhortación a superar el miedo que sigue a aquella frase.

Con estas observaciones Smith atravesó la capa de agua que se interponía entre la concepción simbólica y la mitológica y pasó de las fuentes de la primera a las de la segunda. La interpretación de los Evangelios que piensa ofrecer algún día el autor siguiendo el relato versículo por versículo no intentará demostrar, recurriendo a los métodos más sutiles, como hace Robertson, que los presuntos detalles históricos son el precipitado de los mitos más diversos. Su objetivo será presentar y demostrar, con no menos agudeza, que esos detalles no son más que la historia creada por los adoradores del Jesús precristiano en torno al nombre de su dios cultual, mostrando cómo en esa historia se reflejan las ideas y la vida de la primera comunidad de creyentes.

Así pues, el cristianismo fue creando poco a poco la figura del Jesús histórico y la totalidad de narraciones que tratan sobre él, recurriendo por ello al dios cultual precristiano y como una forma de responder a las propias necesidades. Ese dios precristiano lo recibió de tradiciones anteriores, como una abeja que encuentra colgado en un árbol el panal que debe ir rellenando.

El grupo más antiguo de narraciones era muy sencillo y tenía carácter exclusivamente supraterreno. Se componía de símbolos, colgados entre el cielo y la tierra como nubes de púrpura; contenía además ciertas fórmulas, que podían ser construídas con una exactitud increíble, e «imágines sublimes», que traspasaban «los límites del espíritu finito». Los autores que tuvieron que ocuparse de tales «acontecimientos celestes» no tenían «la más mínima idea del asunto en cuestión». Se trataba de una «divinidad que moría y volvía a la vida», el «sumo sacerdote que se ofrecía a sí mismo», el «cordero inmolado desde el principio del mundo» y cosas por el estilo. Como revelan el himno de los Naasenos, las partes no elaboradas del Apocalipsis de Juan, las cartas auténticas de Pablo y el himno conservado en 1 Tim 3,16[26], la temática la constituía una «divinidad que moría y volvía a la vida», el «sumo sacerdote que se ofrecía a sí mismo», el «cordero inmolado desde el principio del mundo» y cosas por el estilo.

Quien no esté familiarizado con este tipo de idea se podrá preguntar cómo se pudo afirmar una muerte celeste así (de hecho nada se dice sobre la muerte

---

[26] I Tim 3,16 « que se manifestó en la carne, fue justificado en el espíritu, se apareció a los ángeles, es anunciado entre los gentiles, objeto de fe en el mundo y ha sido elevado en gloria»

de un hombre Jesús) cuando, incluso en los mitos y en las religiones mistéricas, la muerte era concebida como algo real y terreno.

Tampoco se podrá reprimir la objeción planteada por el hecho de que no es posible descubrir el sentido y la finalidad de ese supuesto acontecimiento celeste. ¿Con qué finalidad acontece todo esto? ¿Hasta qué punto comportan tales acontecimientos la salvación? ¿Qué relación tiene de hecho con la idea monoteísta?

Smith parece partir del supuesto de que, por lo pronto, basta afirmar que se trata de ideas gnósticas. Había sido muy útil que el autor hubiera dado a conocer provisionalmente algunas de las ideas recogidas en la obra *Das Gnostische im Neuen Testament,* que, según confesión propia, había iniciado ya. El Gnosticismo especulativo de comienzos del s. II de nuestra era e incluso el gnosticismo paulino acentúan sobre todo la fundamentación lógica de la salvación. El «conocimiento» que otorgan pretende revelar sobre todo cómo se explica que la actuación y el sufrimiento de Cristo fueran necesarios y eficaces para el mundo y para cada uno de los individuos en particular. Smith no entra demasiado en la cuestión del carácter salvífico del Jesús precristiano y supone que, en este como en otros puntos, el gnosticismo primitivo, del cual procede en su opinión el cristianismo, revela constantes oscuridades. Ahora bien, si esto es así, *¿hasta qué punto podía seguir siendo una «gnosis» capaz de luchar contra el* politeísmo mediante un culto secreto de estilo y significación tan rebuscados?

Básicamente, la gnosis primitiva imaginada por Smith sirve sólo a la expansión del auténtico conocimiento de Dios y tiene, en consecuencia, un llamativo espíritu racionalista. No presenta la más mínima afinidad con la especulación mística que se conoce normalmente como gnosis. Al igual que el Jesús precristiano, esa gnosis no es en definitiva más que un ser sin carne ni hueso, al que sólo una intepretación equivocada pudo atribuir más tarde una existencia histórica.

La acción salvífica y redentora del Jesús precristiano se concretó originariamente en la lucha contra el culto a los ídolos. Así se explica que en los relatos que se iban formando desempeñara un papel tan importante esa actividad. Smith aclara algo más esta idea en el *Ecce Deus.* La misma teología de la historia practicada normalmente -continúa afirmando Smith- tiene que reconocer que las expulsiones de demonios son las obras más llamativas de Jesús. Pero, si para explicar ese hecho, afirma que un pretendido Jesús histórico se dedicó a curar enfermos mentales, se adentra en un camino equivocado. «Los textos se explican muchos mejor si se los interpreta como una conjuración del culto a los dioses mediante la predicación de Jesús». Tomemos, por ejemplo, el caso de los demonios de Gerasa: ¿qué es este relato más que una representación de la humanidad, de la humanidad pagana, poseída por una legión de falsos dioses, insumisa a las leyes y mandatos de Jehová y a la que el culto a Jesús devuelve el buen sentido que la conduce a someterse al dulce señorío de la verdad y de la razón?».

En este tipo de interpretaciones la mente de Smith se encuentra a sus anchas. «Es para nosotros un auténtico respiro -escribe en una ocasión- descubrir que nuestra noble religión no fue en su origen un instrumento para aliviar temporalmente las mentes de los enfermos deshauciados recurriendo a la magia. Resultaría más difícil demostrar que una religión así hubiera podido imponerse a las mentes en el imperio romano» [27].

La interpretación propuesta queda definitivamente demostrada cuando se constata que las expulsiones de demonios realizadas por Jesús tuvieron lugar sólo en Galilea, es decir, en una zona geográfica medio pagana; en Judea, donde el monoteísmo era un presupuesto evidente, no se sitúa ninguna actuación de ese tipo.

La elección de Galilea como marco geográfico de la representación simbólica de la marcha victoriosa del culto a Jesús tiene también su importancia desde otra perspectiva. Obsérvese que los hechos tienen lugar en torno al lago de Genesaret. Al situarlos en ese área geográfica, los evangelistas quieren simbolizar «la marcha victoriosa de la nueva religión por las zonas mediterráneas del imperio».

La predicación de Jesús se adecua perfectamente a esa acción principal. La penitencia, la «conversión» a la que invita a las gentes, no tiene un sentido ético sino religioso: «¡Fuera los ídolos!».

El descubrimiento de la correspondencia entre palabra y acción llena a Smith de gran satisfacción.

Pero aún tiene cosas que decir. Cuando Jesús habla de los «niños» piensa en los prosélitos; el milagro de Caná simboliza la fusión de las religiones griega y judía en la «nueva doctrina»; el joven rico representa al judaísmo, al que Jesús invita a renunciar a sus privilegios espirituales y a sus prerrogativas y a compartirlas con los paganos; el ciego de Jericó es una imagen del Israel espiritualmente ciego; el hombre rico y el pobre Lázaro significan el judío y el gentil; los diez leprosos venidos de lejos son las diez tribus dispersas; Judas es el «transmisor», pues el pueblo judío, simbolizado en dicho personaje, transmitió a los gentiles el culto a Jesús. (Según Smith no es posible imaginar que la historia hablara originariamente de un traidor).

Si en algún caso concreto fuera imposible descubrir el valor simbólico de los supuestos hechos históricos, lo único que se podría concluir es que también esa forma de acercarse a los textos puede fallar en ciertos casos. Ahora bien, el fracaso del método en esos casos se debe en definitiva a «nuestro desconocimiento del objeto», que podrá ser superado gradualmente si uno continúa investigando. La infalibilidad de la interpretación mítica de los detalles era defendida por Robertson en términos muy parecidos a los de Smith.

---

[27] Es significativo que, en su trabajo sobre los movimientos religiosos en torno al cambio de era, Smith haya consevado la fe en la «inteligencia del Imperio universal de Roma». El estudio de la bibliografía sobre el tema tendría que conducirnos más bien a enterrar esa fe.

La historia del prendimiento de Jesús permite descubrir hasta dónde se puede llegar en la aplicación del método de la interpretación simbólica. Todos los intérpretes han terminado perdiendo las esperanzas cuando han intentado interpretar la referencia evangélica a un joven que seguía a Jesús de lejos envuelto en un manto de lino y que escapó luego desnudo (Mc 14,51 y 52). La interpretación simbólica permite identificarlo y descubrir además su papel en la historia. Dicha referencia es una indicación del evangelista, orientada a sugerir al lector que no interprete el relato del prendimiento y la condena de Jesús «en un sentido excesivamente literal». El evangelista susurra al lector las *siguientes palabras:* «Como es *natural,* el *dios-Jesús no podía* ser *apresado;* lo único que se podía coger era el manto que ocultaba su divinidad, el manto de la carne, con el que se ha cubierto en mi narración simbólica».

Por este camino es posible descubrir asímismo a qué se reduce el tan cacareado grafismo histórico del segundo evangelista. En el Evangelio de Marcos, Jesús no es un hombre sino Dios «o, al menos, completamente divino en su naturaleza». La compasión que siente ese Jesús no es expresión de un sentimiento humano, sino divino. Y al presentarlo soplando (*embroimesamenos*) sobre el leproso (Mc 1,43) lo que se quiere decir es que Jesús «es concebido como alguien semejante a Jehová», razón por la cual se le atribuye «el soplo de la nariz de Jehová».

Según Smith, no se puede saber con certeza en qué época «comenzó a interpretarse erróneamente» este Evangelio, es decir, cuándo se comenzó a interpretar la historia originariamente simbólica y el destino del dios cultual Jesús como una serie de acontecimientos reales y literales». Lo único cierto es que ese fenómeno era inevitable. En Marcos no se descubre aún la pretensión de contar historias reales. La humanización de Jesús se fue revelando luego de forma creciente en Mateo, Lucas y Juan. Este último llegó a adentrarse «incluso en el terreno de lo sensible».

Pablo era gnóstico «y es muy posible que hubiera tomado parte en los cultos *mistéricos,* en *los* que se *enseñaba la* profunda *filosofía gnóstica,* «*la* sabiduría de Dios»[28], tanto mediante prácticas simbólicas como mediante ceremonias; en una de ellas se pudo haber representado muy bien la pasión de dios, la autorresurrección del Sumo Sacerdote del orden de Melquisedec o algo por el estilo». Pablo estaba familiarizado también con la filosofía griega. Smith no hace ningún intento serio por negar la paternidad paulina de las cartas mayores. Pero, en último término, muestra una perplejidad enorme ante la figura del Apóstol de los Gentiles.

Los ejércitos judío y griego no contribuyeron en igual medida a la victoria del dios-Jesús. Para Smith, «esencialmente, fue la conciencia griega, no la judía, la que dio el golpe de gracia definitivo». Robertson había afirmado lo mismo; pero para él, los espíritus de la Helas habían luchado en favor del politeísmo.

---

28 Se puede deducir de I Cor 2,6: «...Lo que exponemos es un saber divino y secreto».

Artur Andrews, recibió de Smith la fe en la no historicidad de Jesús[29].

Ya en 1906, año de la publicación de su *Religión als Selbstbewutssein Gottes* había llegado a la convicción de que había que acabar de un modo u otro con el Jesús de los Evangelios. Para Drews, «la raíz de todos los males estaba en el convencimiento de la condición histórica del cristianismo», llegando a afirmar además que el culto dedicado al profeta de Galilea no era más que una «forma superior de fetichismo» Sin embargo, en dicha obra no se atrevió aún a negar la existencia de Jesús, conformándose con constatar, apoyado en los resultados de la ciencia, que el hombre Jesús estuvo muy lejos de atribuírse un significado que fuera más allá de la simple humanidad; los estudios imparciales sobre Jesús han acabado «con todo; al menos con todo lo que pudiera tener algún interés religioso para nosotros». Pero, en ese momento resonó el mensaje de Smith sobre el Jesús precristiano, dicho mensaje otorgó a las dudas que Drews había albergado en su interior contra el Jesús histórico un impulso tal que nuestro autor se convirtió de la fe en el falso hombre-dios al verdadero.

Tras abrir su mente a ese nuevo conocimiento, Drews investigó afanosamente todos los estudios que habían desvelado hasta entonces el elemento mítico y simbólico del pretendido Jesús histórico, el resultado de sus investigaciones fue el evangelio que dio a conocer al mundo en su *Christusmythe,* aparecido en 1909 Sintetizándolo, el mensaje de Drews es el siguiente: «Tal y como nos la presentan los Sinópticos, la vida de Jesús reviste simplemente en un ropaje histórico las concepciones metafísicas, las esperanzas religiosas y las vivencias internas y externas de la comunidad fundada sobre la base del culto a Jesús. Sus dichos, discursos y parábolas son mero reflejo de las concepciones

---

29 Arthur Drews, *Die Christusmythe* (Jena 1909, 21910) La obra está dedicada a W von Schnehen y presenta la siguiente división I- El Jesús precristiano, 2- El Jesús cristiano, a)paulino, b) evangélico, 3- El problema religioso del presente *Ibid*, *Die Petruslegende* (Francfort del Meno 1910) es una especie de apéndice al *Christusmythe Ibid*, *Die Christusmythe* 2 Teil (Jena 1911), esta segunda parte no estaba prevista en el primer *Christusmythe* Básicamente se trata más de una ampliación polémica de la parte, que de una continuación de la misma Su división es la siguiente 1- Los testimonios extracristianos, 2- El testimonio de Pablo, 3- El testimonio de los Evangelios, 4- Epílogo El lector echa en falta un índice de nombres, sobre todo en esta segunda parte; tampoco un índice de materias hubiera estado de más En la obra de Dupuis, el gran modelo de Drews, los índices son exactísimos y ocupan más de 100 pp impresas en letra pequeña Entre los precursores alemanes de Drews hay que mencionar a C Promus y Karl Vollers La obra de Promus, *Die Entstehung des Christentums Nach der modernen Forschung fur weitere Kreise voraussetzungslos dargestellt* (Jena 1905) no va mas allá de las generalidades más corrientes Karl Vollers, *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange* (Jena 1907, al cristianismo están dedicadas pp 122-167), edita lecciones de carácter divulgativo y, por ello, no se plantea los problemas demasiado a fondo Vollers pretende suponer que el cristianismo es un producto de la fusión de la esperanza mesiánica judía y la fe pagana en la resurrección (más en concreto, la idea de las divinidades muertas y resucitadas) «Para el motivo de la madre de Dios con el niño existía, además del modelo de Isis, el de Iscar» La posibilidad de que en los Evangelios haya noticias de un Jesús histórico no es rechazada por el autor; por otra parte, se subraya que «razones de peso» favorecen la «interpretación mítica radical» «Es posible e incluso probable que Jesús de Nazaret hubiera constituído el gran impulso para el nacimiento del cristianismo, pero es muy poco probable que tuviera, ni siquiera lejanamente, el papel y la importancia que le ha atribuído la tradición evangélica». Promus es el seudónimo de un personaje del Servicio Escolar Superior de Prusia Karl Vollers, muerto en 1909, fue profesor de filosofía Oriental en Jena

religioso-morales básicas, los estados de ánimo correspondientes a esas ideas, el abatimiento y la euforia, el odio y el amor de los miembros de dicha comunidad; las diferencias y contradicciones entre los Evangelios se explican como estadios del desarrollo de la idea mesiánica en las distintas comunidades y en momentos distintos».

Drews recibe de Smith la idea de un Jesús histórico con todas las hipótesis históricas y etimológicas relacionadas con dicha idea. Siente especial simpatía por las teorrías etimológicas. Intenta adentrarse en ese terreno con independencia, especulando sobre la «afinidad fonética» entre el nombre del dios del fuego indio, Agni, y el término latino «agnus», cordero. En este punto, cree «poder afirmar con razón que Agnus Dei, el cordero de Dios, denominación que se suele aplicar a Cristo, era en su origen «Agni deus». En el lenguaje secreto de los primeros cristianos, era ése el sentido del sintagma, pues Agnus era la traducción latina de Agni.

Drews hace uso abundante de los descubrimientos de Smith y de los demás mitólogos. Está convencido de que los personajes que rodean al Jesús evangélico deben su existencia a los dioses y semidioses más diversos. En Pedro se encarna toda una serie de ellos. Robertson había descubierto en Pedro, sobre todo, un eco de Mitra. Drews considera que el Príncipe de los Apóstoles está *relacionado además con el Proteo griego, como revela incluso la semejanza del* nombre. A esta divinidad estaba encomendada, como tarea secundaria, la custodia de las llaves del abismo; pero su tarea principal consistía en «apacentar, por encargo de Poseidón, el rebaño de este dios, es decir, los animales marinos; era una personalidad amable, pero astuta y muy variable, cuyos continuos cambios de apariencia lo convertían en un ser difícil de entender incluso para el mismo Homero», Obsérvese, además, que, según Virgilio (*Eneida* XI 262), Proteo ocupa en oriente el mismo lugar que se atribuye a Atlas en occidente y que, en consecuencia, se puede hablar de las «columnas de Proteo». Esta relación ilumina el texto de la Carta a los Gálatas (2,9) en el que Pedro es considerado, junto con Santiago y Juan, una de las «columnas» de la comunidad de Jerusalén. «Por otra parte, el carácter de Pedro reflejado en los Evangelios, oscilante entre la osadía y el desánimo, la confianza y la humildad por una parte, y la negación de su Maestro por otra, es tan variable como el de Proteo; además, en su condición de pescador, también Pedro es vinculado con las aguas y, como si se tratara de un dios marino, es capaz de caminar sobre las aguas». Algunos críticos se atrevieron a manifestar su escepticismo frente a estas construcciones de Drews al final de su *Christusmythe.* Contra ellos escribió el autor una obra, *Die Petruslegende,* dedicada especialmente al tema[30].

---

[30] Arthur Drews, *Die Petruslegende. Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums* (Francfort del Meno 1910). Pedro es «una ficción mítica puesta al servicio de las pretensiones de dominio de los pastores supremos de Roma».

En 1911, publicó Drews la segunda parte de su *Christusmythe,* cuyo objetivo era defender y fundamentar ulteriormente los puntos de vista defendidos en la primera. En esta segunda parte, Drews traspasa los límites a que habían llegado sus maestros Robertson y Frazer y, siguiendo las indicaciones de Fuhrmann[31] y Niemojewsky, se adentra en las sendas de la interpretación astrológica. En la obra de 1909, Drews pretendía interpretar el Salmo 22, cuyas palabras iniciales «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado» coinciden con el grito de Jesús crucificado, como una composición poética en la que se describen los gritos de un infeliz, condenado a morir en la cruz en el marco de algún culto antiguo. Ahora reconoce que ese poema debe ser «relacionado astralmente con la constelación de Orion» que, con sus brazos extendidos (¡en forma de cruz!), pende del «árbol de la vida», la vía láctea, rodeado de animales (el toro· Sal 22,13; el perro, Sal 22,17; leones ansiosos: Sal 22,22), los gemelos (Sal 22,18) que, junto con otros animales (la liebre, la paloma, el carneo, el cangrejo, etc.) rodean a Orion formando un círculo a su alrededor («me rodea una banda de chacales») El animal mencionado en Sal 22,22 junto a los leones puede ser muy bien el unicornio, «que parece querer traspasar a Orion con su cuerno sobre el globo celeste».

Satisfecho de sus descubrimientos, Drews se atreve a suponer «que todos los dioses «pendientes» de los mitos (Atis, Marsias, Osiris, Odín, etc.) hallan

---

[31] La obra de Fuhrmann apareció en 1912, es decir, tras la publicación de la 2a parte del *Christusmythe.* Sin embargo, Fuhrmann había iniciado a Drews en los secretos de la interpretación mítica por carta. Sobre Fuhrmann y Niemojewski, cf *supra* 526s. Drews acepta incluso la interpretación astral de la figura de Juan el Bautista, y se muestra favorable a interpretar astralmente el Apocalipsis de Juan, con este objetivo, escribió un prólogo recomendando la traducción alemana de la obra de Nikolaus Morosow, *Die Offenbarung Johannis* (Stuttgart 1912), aparecida en ruso en 1907, recomendación que extendió además al gran público en el *Frankfurter Zeitung* (3 de octubre de 1912) Morosow es un químico y astrónomo ruso, que se consumió en la cárcel entre los años 1881-1905 En los años que estuvo prisionero le permitían leer la Biblia, razón por la cual se ocupó muchísimo del Apocalipsis, descubriendo que esta obra no es más que la descripción de una tormenta «que se desencadenó en la isla de Patmos sobre las 5 de la tarde del 30 de septiembre del año 395 d C » La descripción del firmamento ofrecida por el propio Apocalipsis permite deducir la fecha exacta El autor de esta obra no puede ser otro que Juan Crisóstomo, «el famoso revolucionario bizantino, enemigo de la Iglesia-Estado reinante en su época» Crisostomo predijo que el 13 de marzo del año 399 «vendría sobre la tierra el cordero de la constelación de aries en el caballo blanco de Júpiter» El incumplimiento de dicha profecía llevó consigo su caída, ocurrida a principios del s V La astronomía demuestra que todos los libros que sitúan el Apocalipsis antes del s IV son falsos Del contenido de la obra de Morosow, citemos el comienzo de la interpretación de Ap 12 «Apareció en el cielo entre las nubes un nuevo signo, grande y extraordinario, una mujer revestida de sol» (La constelación de Virgo) «Tenía a sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas» (Los «cabellos de Berenice», que en aquella ocasión se encontraban situados exactamente sobre la cabeza de Virgo). «Estaba en cinta (una nube la envolvía) y derramaba lágrimas por los dolores y las penas del parto (Las gotas de lluvia, brotadas en el lado opuesto del arco iris, cayeron entre el sol y Juan, semejantes a las lágrimas brillantes de una mujer cuando llora) Hacia la puesta del sol, apareció en el cielo un signo de otro tipo mira, un poderoso dragón de fuego con siete cabezas (una nube informe, que se posó a los pies de la mujer, atravesando la constelación de la serpiente » Concedamos que el zodíaco se veía aquel día tal y como Morosow lo imagina, ¿pero en qué texto del Apocalipsis se habla de tormentas, rayos, truenos, y de las distintas formas de las nubes? ¿Cómo sabe el autor que Crisóstomo poseía conocimientos de astrología como el propio Morosow?

su modelo astral en la constelación de Orion». Así pues, este salmo «ofrece un punto de apoyo firme, a partir del cual es posible deducir lógicamente la condición originariamente mítica y astral del resto de la historia de Jesús; con ello se obtiene una prueba evidente de que, ya antes de Jesús, existía un culto al crucificado y que el elemento básico de la figura de Jesús es de hecho puramente astral».

Para salir al paso de cualquier forma de escepticismo prematuro ante su teoría, Drews pide que no se emita ningún juicio antes de «observar en el firmamento los hechos que él aduce».

Los conocimientos de la astrología no eliminan las explicaciones míticas ofrecidas hasta entonces. En ellas se recurre, de hecho, a representaciones en las que se expresaba plásticamente aquel acontecimiento celeste en el marco de la religión y del culto. Por esta razón, cuando analiza la historia de la pasión, Drews recurre también a la creencia generalizada en la muerte y resurrección de un salvador divino, tal y como se celebraría, por ejemplo, en los cultos de Tammuz, Mitra, Atis y Adonis. Para explicar los detalles, Drews recurre a la interpretación de la fiesta judía de los Purim ofrecida por Frazer.

En el tercer volumen de su *Golden Bough* (tercera edición inglesa de 1900, vol. III 138-200), el investigador inglés se refiere a la celebración anual de la muerte y resurrección de los dioses de la vegetación. En ese contexto afirma que, en época antigua, la soberanía de la correspondiente divinidad era representada por alguien que desempeñaba la función de rey en el culto. Ese rey, continúa Drews, era condenado a muerte al año de asumir su función y resucitaba en cierto modo en su sucesor. Más tarde se impuso la costumbre de que no fuera el mismo rey quien muriera; otra persona, en un primer momento uno de sus hijos y luego cualquier otra persona, por lo general un criminal, tenía que asumir ese papel en lugar del rey; anteriormente había sido investido de la dignidad y del poder regios, de los que gozaba durante algún tiempo. Así se explicarían las vistosas fiestas del año nuevo, que originariamente coincidían con el comienzo de la primavera. En este contexto, entran en juego en primer término las saturnales romanas y las orgías de Babilonia. En ambos casos se trataba de la entronización de un hombre, condenado a morir posteriormente. El avance de la cultura trajo consigo que la ejecución se realizara in effigie, es decir, en un muñeco de madera o cualquier otro símbolo. Pero, de acuerdo con un importante relato llegado hasta nosotros, a comienzos del s. IV d.C. los soldados de una legión romana establecida en el Danubio habrían sorteado entre sus miembros la dignidad real, que el señalado tendría que ostentar durante un mes antes de las saturnales; durante ese período habría gozado de todos los derechos y honores correspondientes a un soberano, pudiendo entregarse además a los placeres más desenfrenados. Llegada la fiesta, habría tenido que dejar que le cortaran la cabeza sobre el altar del dios al que representaba. En el año 303 d.C., la suerte habría recaído en el legionario cristiano Dasius, que no quiso aceptar dicho papel, razón por la cual se le ajustició el 20

de noviembre[32]. Esta noticia, aunque importante, es un dato completamente aislado; excepto esta referencia, no existe ningún documento sobre la celebración de oficios humanos en épocas conocidas.

Apoyándose en la publicación de Cumont, P. Wendland expresó la opinión de que, cuando Jesús fue condenado a muerte, se lo entregaron a los legionarios romanos como rey de las saturnales de aquel año[33]. Así se explicarían perfectamente las burlas que le dedicaron los soldados y otros muchos datos de la historia de la pasión. En todo caso, la interpretación de Wendland se apoya en el supuesto de que, en aquella época, los legionarios no celebraban la mencionada fiesta en mitad del invierno, sino en primavera, de acuerdo con una costumbre que había suplantado a la tradición más antigua.

Al discutir esta hipótesis, Frazer presenta otra opinión personal. Supone que la fiesta judía de los purim tuvo su origen en una imitación de las de Babilonia; en ellas, Haman era representado anualmente por un criminal que era entronizado como rey de los locos y, pasado algún tiempo, era condenado a muerte; al mismo tiempo, otro malhechor al que le había tocado representar el papel de Mardoqueo -el dios resucitado- era puesto en libertad. En el año al que se refieren los Evangelios, el primer papel le tocó a Jesús; el otro, a «Barrabás». El Señor gozó de la dignidad real durante un mes, es decir, desde la fiesta de los purim hasta la pascua. Así se explica la entrada de Jesús en Jerusalén, la libertad de acción de que gozó en el templo, el intento de Pilato de sustituírlo por otro malhechor y algunos detalles más. Por otra parte, Barrabás no puede ser más que el nombre que se daba todos los años al otro malhechor. El nombre significa «hijo del padre» y se remonta posiblemente a aquella época antigua en que, quien sufría la muerte en lugar del rey era su propio hijo.

Que la fiesta de los purim proceda de las fiestas de Babilonia es una primera hipótesis que, aunque no sea difícil de imaginar, no puede apoyarse en ningún tipo de pruebas. Que en esa fiesta entrara en juego uno o incluso dos malhechores que representaban papeles diferentes y que de ellos uno fuera condenado a muerte como rey de los locos y el otro puesto en libertad como «barrabás» es una segunda hipótesis que no puede ser demostrada en absoluto. Que a Jesús le tocara representar el papel de Haman y que, antes de ser ajusticiado, reinara en Jerusalén durante un mes entero como rey de los locos, es una tercera hipótesis completamente montada en el aire.

---

32 *Actas del Martirio de San Dasio* Según un manuscrito griego de la Biblioteca Nacional de París, editado por Francisco Cumont en 1897 Cf. además, «Le roides Saturnales», *Revue de Philologie* (1897) 143-153

33 Paul Wendland, «Jesus als Saturnalienkonig», *Hermes* XXXIII (1898) 175-179. Cf. además, H. Reich, *Der König mit der Dornenkrone* (Leipzig 1905) y H. Vollmer, *Jesus und das Kakäenopfer* (Giessen 1905). Uno no llega a darse cuenta de la necesidad de esta hipótesis, sobre la cual han tratado muchísimo las revistas especializadas Que el Mesías judío fuera para los legionarios el rey de los judíos y que, en consecuencia, se burlaran de él en términos adecuados a esa condición es algo completamente lógico, el rodeo a través de los Saturnales es, por ello, superfluo.

Por otro lado, Frazer se refiere a esas hipótesis sólo de forma tangencial, pues en su opinión podrían contribuir en cierto modo a explicar muchos problemas de la historia de la pasión, permitiendo comprender además la rápida difusión del culto al Galileo, salvador divino sacrificado, en círculos paganos, inmersos en los mitos de las divinidades muertas y resucitadas.

Drews hace suyos los tres aspectos de la hipótesis de Frazer y, aunque presentándolos de forma diferente, los eleva a la categoría de certeza. Da por descontado que «durante la fiesta de los purim, todos los años se colgaba en Jerusalén, entre las burlas del pueblo, a un malhechor que representaba a Hamán; otro malhechor, que hacía el papel de Mardoqueo, era puesto en libertad, conducido por la ciudad con honores regios y, asumiendo el papel del año nuevo, festejado como representación de la naturaleza que volvía a resurgir. Ese uso habría tenido una importancia capital en el origen del evangelio paulino y en la configuración de la historia de la pasión. El método de Drews transcurre normalmente de acuerdo con estos dos momentos. Primero somete la supuesta hipótesis a un proceso afirmativo de temple, intentando comprobar luego la resistencia de los hechos históricos.

Entre los autores que colaboraron como capataces en la construcción de Drews hay que mencionar también a Kalthoff, Friedländer y Seydel [34].

Con todo, Drews prefiere colaborar con los teólogos de la escuela de la historia de las religiones: Pfleiderer, Gunkel, Wrede, Heitmüller y otros. Apoyado en los discursos y escritos de estos autores sobre la creencia precristiana y gnóstico-oriental de un salvador divino muerto y resucitado y sobre las relaciones de la Cena y el Bautismo con las concepciones sacramentales de los cultos de la naturaleza y las religiones mistéricas, Drews cree poder concluir, no sin razón, que en definitiva la teoría de un origen del cristianismo independiente de un Jesús histórico podría encajar perfectamente en las ideas de los mencionados autores. Drews utiliza con no menor habilidad todos los elementos helenistas y gnósticos que pudieran presuponerse en Pablo. La credibilidad de los Sinópticos la discute remitiéndose a los escritos divulgadores de maestros, grandes y pequeños, que, obsesionados por distinguir entre elementos auténticos y no auténticos, le prepararon el camino de tal modo que a él le bastaba sacar las últimas consecuencias de sus presupuestos.

En el método crítico practicado por Drews, y cuyo camino le había allanado Kalthoff, choca enormemente que nuestro autor se apoye en los autores más grises cuando éstos aparecen citados en Smith y los otros. Así, da por descontado que Hennel había demostrado ya en su obra de 1838 que el Sermón de la Montaña es un conglomerado de elementos de la literatura judía antigua [35]. Tampoco en los suplementos a la segundas parte de su

---

[34] Sobre Kalthoff, cf. *supra* 403-407; sobre Seydel, *ibid.* 378 y 379; sobre Friedlander, *ibid.* 411 y 412.

[35] Sobre Hennell, cf. *supra* 225 y 226.

Christusmythe, en los que vuelve a plantear la cuestión, siente la necesidad de discutir la bibliografía aparecida sobre el tema[36].

Drews no dedica demasiado espacio a estudiar la escatología y la mesianología del judaísmo tardío. Se explica así perfectamente que no tenga en cuenta la interpretación de la vida de Jesús avanzada por la escatología consecuente, a pesar de que seguramente no desconocía la primera edición de la *Geschichte der Leben Jesu Forschung,* obra que además no le resultaría completamente antipática, debido a la crítica que en ella se dedica a la moderna teología liberal. Drews la habría considerado con el sarcasmo que lo caracteriza, pues la citada obra defiende la «ingenua» teoría de que los dos Sinópticos más antiguos transmitan de hecho acontecimientos históricos hasta en sus mínimos detalles y se niega a considerar como no auténticos los textos que la teología corriente califica de tales.

La interpretación de Drews es básicamente una solución intermedia entre la concepción mitológica y la simbólica, sin ofrecer una verdadera síntesis de ambas. Para ello, el autor del *Christusmythe* hubiera tenido que reflexionar seriamente lo típico de cada una de esas soluciones, estudiando además la posibilidad de realizar una síntesis entre ellas en orden a ofrecer la construcción que pudiera considerarse como mejor en líneas generales. Tal objetivo no entra en los planes de Drews. Se limita a presentar las opiniones que considera más ventajosas, convencido de que la concepción simbólica y la mitológica se apoyan y sostienen recíprocamente. La posibilidad de realizar una síntesis entre ambas no entra para nada en sus planteamientos.

No hay duda de que Drews agrupa el material con mucha viveza y que, por otra parte, el libro está atravesado todo él por un elemento de grandeza. Estas virtudes tienen que aceptarlas incluso quenes, por el bien de la ciencia, hubieran deseado un tratamiento más profundo de los problemas y se niegan a aceptar que la vivacidad con que presenta los problemas sea una operación estratégica fundamental.

El método empleado por Drews tiene grandes ventajas. En primer término, presenta a su autor in foro populi como un héroe invencible. Cuando se ve precisado a renunciar a una serie de opiniones de la interpretación mítica, introduce las correspondientes explicaciones simbólicas. Como si de un pretendiente marroquí se tratara, Drews es capaz de construirse tras cada derrota un nuevo Harka en otro terreno.

En la primera edición de su *Christusmythe,* Drews se había apoyado sobre todo en Smith para demostrar la existencia de un Jesús precristiano. Los debates le enseñaron que el baluarte americano no era inexpugnable. Por ello, en el *Berliner Religiongespräch* de 1910[37] y en la segunda parte del *Christhus-*

---

[36] Entre ellas habría que citar las obras de Klausner, Rabinsohn y Bischoff mencionadas *supra* 340s.

[37] *Hat Jesus gelebt?* Discursos pronunciados en los Diálogos de Berlín de la Federación de Monistas sobre religión el 31 de enero y el 1 de febrero de 1910 (Berlín/Leipzig).

mythe[38] explicaba que su teoría podía prescindir muy bien de la existencia de un Jesús precristiano, pues, por una parte, Pablo se podía explicar perfectamente sin recurrir a esa teoría y, por otra, «el carácter mítico del salvador cristiano» quedaba suficientemente demostrado «por la condición misma de los Evangelios y la carencia total de otras fuentes».

Otra de las ventajas del método de Drews reside en la posibilidad de renunciar a una explicación consecuente y detallada de la concepción mitológica o de la simbólica. De ese modo soslaya las dificultades que hacían peligrar a Robertson o a Smith. El primero se propone explicar míticamente todos los detalles de los relatos evangélicos; el segundo promete explicar simbólicamente todos los versículos de los Evangelios en una serie de obras que tiene proyectadas. Esos principios obligan tanto a uno como al otro a ofrecer informaciones que se hacen insostenibles por su mismo carácter grotesco. Drews elude esos fallos. Dedica grandes alabanzas al *Ecce Deus*, pero evita asumir todas sus interpretaciones simbólicas o pretender una tarea semejante. Uno busca inútilmente en la segunda parte de su *Christusmythe* un capítulo dedicado a presentar el origen mítico-simbólico de las distintas perícopas evangélicas.

Al mantenerse en las generalidades que le convienen, Drews adopta, cierto, una táctica perfecta. Pero se aleja en idéntica medida de las cualidades exigidas por un trabajo verdaderamente científico. Smith y Robertson intentan sacar todas las consecuencias del principio que sirve de apoyo a sus respectivos trabajos y explicar todos los detalles; por eso, son muy superiores a Drews.

A pesar de ello, este último capta ciertos problemas de carácter general con una viveza tal que supera en mucho a la demostrada por sus predecesores. Se percata, por ejemplo, de que las explicaciones de Smith no han arrojado demasiada luz sobre el problema que plantea el papel desempeñado por Pablo en la transformación del culto mistérico precristiano en una religión fundada históricamente; por ello, intenta reparar ese fallo. El Apóstol de los Gentiles, explica Drews, «de cuya existencia histórica no hay razones suficientes para dudar», fue el primero que afirmó la encarnación real y la muerte expiatoria del hombre-dios Jesús; de ese modo insertó el mito en la historia. Fue testigo de cómo el culto judío precristiano a Jesús, considerado como dios-hombre y como mesías, se fue mezclando en Asia Menor con el culto a Adonis. En medio de la indignación que le produjo ese hecho, Pablo obtuvo una especie de visión panorámica de todas las ideas y cultos salvíficos. A su mente tuvo que acudir el recuerdo de los dos malhechores de la fiesta jerosolimitana de los purim, en cuya muerte se representaba de forma muy atrayente la «muerte» y la «vida». Las celebraciones de Adonis y de Atis, en las que se realizaba una representación dramática del auto-ofrecimiento de una divinidad, le dieron que pensar. Sin duda pensó además en los mártires de la época macabea y en

---

38 *Die Christusmythe*. 2ª parte (1911) 313 y 314.

el cap. 53 de Isaías. Así, por una especie de inspiración extraordinaria, tuvo que imaginar que el Mesías tenía que haber existido ya como siervo de Dios sufriente y que, mediante la libre aceptación de la propia muerte, habría realizado ya la obra de la salvación. «El instante en que Pablo se entregó incondicionalmente a esa idea supuso el nacimiento del cristianismo como religión de Pablo».

A una persona acostumbrada a reflexionar seriamente las cosas, una explicación así no puede bastarle ni psicológica ni históricamente. Tampoco podrá satisfacerle la explicación sucinta del paulinismo que se apoya en ella. A pesar de todo, Drews intenta dar una solución concreta al problema histórico.

En la segunda parte del *Christusmythe* (1911), abandona esa explicación; influído por los holandeses radicales, se toma muy en serio la posibilidad de que la supuesta actividad de Pablo, concretada en las cartas canónicas, no sea un hecho histórico. El Pablo sin paulinismo que van Manen pone en manos de Drews no puede realizar ya lo que hubiera realizado su otro Pablo. El Pablo de van Manen es una especie de Apóstol de los tiempos antiguos.

Se revela aquí la llamativa dependencia de Drews respecto a otros autores y su carencia de principios personales. Siguiendo la línea trazada por los holandeses, nuestro autor no se acuerda ya de que su *Christusmythe* había considerado al Apóstol que había escrito las cartas que llevan su nombre como fundador del cristianismo y que será muy difícil que sobreviva a esa pérdida, apesar de que ésta no coincida con la del Jesús precristiano postulado por Smith. Uno se admira de que Drews demuestre ahora en su extenso capítulo que, sean o no auténticas, las cartas no pueden probar la existencia de un Jesús histórico. ¿Acaso ha olvidado el autor que esa demostración la había ofrecido ya per longum et latum en el *Christusmythe* de 1909? Por otra parte, Drews no es capaz de decir absolutamente nada sobre Pablo o el paulinimso y no se preocupa por imaginar las posibles consecuencias que el eventual abandono de la identidad sobre el Apóstol y el autor de las cosas tendría para su visión de las cosas.

Las dificultades que plantea de hecho esa renuncia se perciben con claridad en el breve parágrafo dedicado a la «transformación del Jesús mítico en el Jesús histórico» (pp. 314-324). Pablo desaparece completamente de la escena; en su lugar, aparecen... la destrucción de Jerusalén y la mitología astral.

«La leyenda cultual -afirma Drews- alude a un Emmanuel o Jesús que, conforme a las palabras de Isaías, se habría ofrecido por los pecados del pueblo y que, tras volver luego desde el cielo en la apariencia del Mesías esperado, traería a los suyos el reino deseado. Tras la destrucción de Jerusalén y con el fracaso de todas las esperanzas políticas de los judíos, entre el pueblo oprimido por los romanos cobró actualidad el problema de la venida del mesías; es lógico que en tales circunstancias se planteara con toda naturalidad otra serie de cuestiones de contenido mucho más amplio: ¿Cuándo sufrió el siervo de Dios? ¿Dónde murió? ¿Cuál era su apariencia externa? ¿Qué hizo

antes de que sus enemigos lo entregaran a lamuerte? ¿Quiénes fueron esos enemigos? y otras por el estilo. Con idéntica naturalidad, la respuesta a estas preguntas tuvo que construirse a partir de los datos contenidos en parte en los profetas y en parte en las especulaciones mitológico-astrales. Todo ello condujo a la historización de la imagen de Jesús, que en su origen era puramente mítica».

Sobre la base de las razones indicadas, su muerte debió de ocurrir poco antes de la destrucción de Jerusalén[39]. El Mesías tuvo que haber nacido en tiempos de Augusto, a quien los paganos habían celebrado como el esperado salvador del mundo. El nombre de Pilato lo ofrecía a la mitología astral; ese personaje habría atravesado con su lanza (*pilum*) al dios sol colgado en el árbol del mundo, es decir, en la vía láctea. Según los datos de Josefo, ese tal Pilato había sido procurador en tiempos de Tiberio. De acuerdo con las palabras del profeta, el siervo de Dios tuvo que haber sido un salvador espiritual, débil de cuerpo y abogado de los pobres y oprimidos. Su futura significación mesiánica tuvieron que haberla demostrado los milagros extraordinarios que habría realizado; a pesar de esas obras, su persona siguió siendo un misterio para los suyos y continuamente expuesta a los ataques de los enemigos. Estos no pudieron haber sido otros, que aquellos fariseos y escribas, cuya oposición a cualquier forma de sectarismo en el seno del judaísmo se había hecho cada vez más evidente a partir de la destrucción de Jerusalén[40]... «Entusiasmados

---

39 Las razones aducidas anteriormente aluden a las observaciones hechas en pp 295-299 Para los judíos -se afirma-, el año 70 fue el punto crucial de la historia del mundo y del juicio universal. El Krisma indio, que en cuanto portador de la salvación, vencedor del dragón y «crucificado se parece tanto con Cristo como un huevo a otro», habría predicho que 36 años después de su muerte comenzaría el cuarto período del mundo (Calizuga), la edad de hierro, «en la que los hombres serán tan malvados como infelices» Si se fuerza el paralelismo y se identifica aquel período con la destrucción de Jerusalén, basta retroceder 36 años para llegar al año de la muerte de Jesús Además de esto, se pretendía que el en año 34 se pudo contemplar el legendario ave Fénix, que solía venir a Heliópolis cada 500 años, quemarse en dicha ciudad y resucitar en una forma rejuvenecida Ahora bien, el ave Fénix estaba relacionada con la fe mesiánica de los israelitas A semejanza del ave Fénix, que se autodestruía al final de cada una de las épocas del mundo, también el mesías era esperado como iniciador de una nueva época Además, en el año 34 en Roma se esperaba que la muerte de Tiberio ocurriera de un momento a otro

40 En la 2ª parte del *Christusmythe,* se presupone de forma inesperada que hasta el año 70, los fariseos y los adoradores precristianos de Jesus mantenian estupendas relaciones «Mientras Jesus fue una divinidad cultual de un grupo reducido y la fe en él se mantuvo en los límites de la vaguedades míticas y en la nebulosa de las ideas mitológicas, a los piadosos judíos ese dios les pareció indefenso Las figuras de Jesús y de Yahveh podían combinarse entonces perfectamente y el fundamento religioso del judaísmo, es decir, el monoteísmo, no parecía peligrar» En ese estadio, «La religión de Jesús» no era «más que una religión yahvista profundamente mística », los fariseos se sentían unidos «a los partidarios de esa fe, tanto en sus tendencias místicas y astrológicas como en su aversión hacia la nobleza sacerdotal de los saduceos, excesivamente mundanizada» Tras la destrucción de Jerusalén se tensaron las riendas del regimiento eclesiástico No quedaba sitio para las sectas. «Jesús se desvinculó de Yahvéh, el dios de aquella creencia sectaria apareció frente al Dios de la religión oficial como un ser divino independiente, en ese momento surgió aquella enemistad mortal entre los fariseos y los escribas, por un lado, que, con una intransigencia férrea, defendían el monoteísmo en su forma más abstracta y, estrechamente vinculado al monoteísmo, el legalismo ritual de las obras, y, por otra, las sectas, que, según los relatos Evangé-

tal vez por ciertas experiencias visionarias, en las que creyeron haber visto al «Señor resucitado, los misioneros de aquella fe comenzaron a ir de aquí para allá anunciando la «buena nueva» de la venida inminente del Mesías y la proximidad del reino de Dios. La llamada a la conversión, acompañada de la invitación a creer en el Señor Jesucristo, resonó en los mercados y en las callejuelas. Sólo entonces comenzó esa novedad a resultar peligrosa para la religión judía oficial...».

Como puede observarse, no nos encontramos ante una explicación de los hechos, sino ante una selección de los materiales contenidos en las obras de orientación mitológico-astral y teológico liberal de Smith y Friedlander. Drews se da cuenta de ello; por esta razón, al introducir su obra, explica que la solución al problema de la transformación del Jesús mítico en un Jesús histórico es algo «atrayente y útil», pero tiene que seguir siendo sustraído a una investigación especial. «El *Christusmythe* -añade Drews- no prometió ofrecer ese tipo de investigación».

Pero esta confesión de Drews no es del todo exacta. El problema decisivo es precisamente el de la «transformación». Quien tome en serio a Drews tiene que esperar que sea él mismo quien plantee ese problema Y de hecho, en el *Christusmythe* había esbozado ya una solución al mismo; uno podía esperar que ese esbozo fuera ampliado y fundamentado en la segunda parte de dicha obra. Pero de hecho no ocurrió así. Drews suprimió ese esbozo y los sustituyó por otro aún menos satisfactorio. En términos formales, Drews puede justificar su actitud diciendo que, de acuerdo con el título de la segunda parte ahora publicada, su intención era sólo estudiar los testimonios que favorecían la historicidad de Jesús. Pero si esto es así, no se puede seguir hablando de segunda parte del *Christusmythe,* pues era lógico que todo el mundo esperara que ésta fuera una continuación de la primera, en la que se ofrecieran los elementos que faltaban para fundamentar lógica e históricamente la tesis expuesta en ella.

Quienes renuncien a discutir con Drews las cuestiones de detalle y deseen más bien captar y clarificar los problemas generales son precisamente los que tienen que hacer un esfuerzo para disimular la decepción producida por la segunda parte del *Christusmythe.* Estos tales tienen derecho a expresar el deseo de que se tome en serio de una vez el problema capital.

---

licos, gozaban de las simpatías de los estratos más bajos de la población En favor de esas nuevas ideas, Drews abandona solapadamente y sin reconocerlo abiertamente uno de los presupuestos capitales de sus fiadores, Robertson y Smith Esos dos autores admitían, en efecto, que los fieles del Jesús precristianos se vieron obligados a organizarse como sociedades secretas pues fueron perseguidos, bien como politeístas o bien como monoteístas Ahora bien, si se admite que eran amigos de los fariseos, ¿cómo explicar que se mantuvieran como secta cerrada y secreta? La destrucción de Jerusalén se convierte para Drews en el Deus ex macchina necesario para explicar la conversión de la secta precristiana en la religión histórica de Jesús Sin embargo, el autor de la 2ª parte del *Christusmythe* no toma siquiera la precaución de comprobar si el aparato funciona bien y asegurarse de que los maquinistas recién empleados están familiarizados con el mecanismo y colaboran todos en la forma exigida

Drews se había limitado a hacer juegos malabares con la negación de la paternidad paulina de las cartas por parte de los holandeses; Thomas Whittaker[41], se reveló inconsecuente al seguir manteniendo la existencia histórica de Jesús. Su teoría debe ser completada, por consiguiente, sobre la base de los descubrimientos de Robertson, según los cuales los relatos evangélicos proceden de un antiguo culto a Jesús-Josuá y de los mitos helenistas unidos a ese culto. Tras la destrucción de Jerusalén, vivas esperanzas mesiánicas encendieron los ánimos del pueblo; en tales circunstancias, el movimiento que había llevado el monoteísmo judío a los gentiles a través del culto a Josuá-Jesús ganó muchísimo terreno y se enriqueció además en una línea ética y sincretista. El final de dicho desarrollo lo constituye el paulinismo, que halló expresión en las cartas escritas más o menos una generación después de la destrucción de Jerusalén.

Whittaker se limita a describir sin más las líneas generales del problema del paso del mito a la «historia».

G.J.P.J. Bolland, profesor de folosofía en la universidad de Leiden, se propone combinar la negación de la autenticidad de las cartas paulinas con las concepciones de Friedländer y Smith[42]. Bolland concibe el cristianismo como un movimiento que tiene su origen en la filosofía griega de la religión, en el judaísmo helenista y en el gnosticismo judío precristiano. El auténtico foco de irradiación del cristianismo fue Alejandría. En esta ciudad se comenzaron a elaborar las ideas de un salvador llamado Josuá o Jesús, a quien se consideró como personaje histórico en el s. II d.C. Las denominadas cartas paulinas son testimonio de ese alejandrinismo creador de historia.

El poeta y novelista Samuel Lublinski, muerto en 1910[43], reelabora las ideas de Kalthoff, Smith, Robertson y Drews, ofreciendo un sistema decorado con lemas sonoros. He aquí algunos ejemplos: «El mito cristiano fue el primer gran acto cultural del individualismo»; «el judaísmo buscaba un misterio que se adecuara a sus peculiaridades; ésta es la mejor descripción del pueblo judío en los últimos siglos anteriores a nuestra era»; «uno se percata en seguida de que la originalidad de los Evangelios reside en último término en su lirismo

---

[41] Thomas Whittaker, *The Originis of Christianity. With an outline of Van Manes Analysis of the Pauline Literature* (Londres 1904; [2]1909) El autor es además seguidor de Ernest Havet y de sus discípulos Edouard Dujardin y Maurice Vernes, los cuales retrasan hasta la época macabea la aparición del profetismo literario clásico del judaísmo

[42] G J P J Bolland, *De evangelisch Jozua* (Leiden 1907), *ibid*, *Het Evangelie Eine vernieuwde poing tot aanwijzing van den oorsprong des Christendoms* (Leiden 1909, [2]1910) Sobre las demás obras de Bolland, cf van den Bergh van Eysinga, *Die hollandische radikale Kritik des Neuen Testaments* (Jena 1912) 153-163 En el trabajo de Eysinga no se acentúa tal vez suficientemente que Bolland no tiene nada que ver con el radicalismo clásico de un Loman, un Steck o un Manen y que está muy lejos de percatarse de la gravedad de los problemas Sobre los holandeses radicales, cf *supra* 505

[43] Samuel Lublinski, *Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur* (Jena 1910), *ibid*, *Das werdende Dogma vom Leben Jesu* (Jena 1910)

impresionista, su sabor de pintura al fresco, cuyos orígenes se remontan probablemente a una representación mistérica».

La división entre el cristianismo y el judaísmo se debió, según Lublinski, a la revuelta de Bar-Kochba. este personaje pretendió que se le venerara como mesías nacional. Debido a ello, quienes creían en el «mesías de los misterios que perdonaba los pecados» tuvieron que zafarse de las ataduras que les imponía su pueblo. Junto a ello, intentaron liberarse del gnosticismo, que había sido su cuna y, como consecuencia de esas luchas, se convirtieron en una iglesia organizada.

XXIII

LA DISCUSIÓN SOBRE LA HISTORICIDAD DE JESÚS

LA DISCUSIÓN SOBRE LA HISTORICIDAD DE JESÚS

1) Orientación general:

Heinrich Julius Holtzmann, «Neueste Literatur zur Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu» (Bibliografía reciente sobre la cuestión de la historicidad de Jesús: artículo publicado en dos partes en la revista *Deutsche Literaturzeitung* XXXI 1797-1803; 1861-1865.

Martin Dibelius, «Drews-Debatte» (El debate sobre Drews, artículos aparecidos también en la *Deutsche Literaturzeitung* XXXV (1910) 1545-1552; XXXVI (1911) 135-140.

Hans Windisch, «Der geschichtliche Jesus» (El Jesús histórico, artículo publicado en *Theologische Rundschau* XIII (1910) 163-188; 199-220;

– «Der Streit um die Geschichtlichkeit Jesu» (El debate en torno a la historicidad de Jesús, artículo publicado también en *Theologische Rundschau* XIV (1911) 114-137.

Paul Mehlhorn, serie de artículos publicados en *Protestantische Monatshefte* (1910) 415-422; (1911) 17-27; 422-438.

Martin Brückner, artículos publicados en el *Theologischer Jahresbericht* de 1909, 1910 y 1911.

S. Jackson Case, artículos en el *The American Journal of Theology* (1911) 20-42; 205-227.

2) Aspectos religioso y filosófico-religioso de la cuestión:

Wilhelm Bousset, *Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben* (La importancia de la persona de Jesús para la fe: Berlín/Schöneberg 1910; se trata de una conferencia del autor).

Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* (La importancia de la historicidad de Jesús para la fe: Tubinga 1911; esta obra también recoge una conferencia).

Otto Baumgarten, «Jesus Christus in der Gegenwart», en *Religion in Vergangenheit und Gegenwart* III (Tubinga 1912) 411-443.

3) Sobre la historicidad de Jesús, desde una perspectiva más liberal:

Adolf Bauer, profesor en la Universidad de Gaz, *Vom Griechentum zum Christentum* (Del mundo griego al cristianismo: 1910; contra Drews: 143-147).

Carl Clemen, *Der geschichtliche Jesus* (El Jesús histórico: Giessen 1911; la obra recoge una serie de clases del autor).

D. Chwolson, profesor emérito de lenguas orientales, Petersburg; *Ueber die Frage ob Jesus gelebt hat* (En torno a la pregunta de si Jesús ha vivido: Leipzig 1927).

K.A. Dietze, profesor jefe en Bremen, *Kritische Bemerkungen zur neuesten Auflage von A. Drews's Christusmythe* (Observaciones críticas a la nueva edición del Christusmythe de A. Drews: Bremen 1910).

Johannes Frey, *Die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung über Jesus* (La credibilidad de la tradición sobre Jesús: Reval 1911).

G. Jahn, profesor emérito de lenguas semíticas, *Ueber die Person Jesu und über die Entstehung des Christentum* (Sobre la persona de Jesús y sobre el nacimiento del cristianismo: Leiden 1911; pp. 1-147: Análisis de los Evangelios; 147-251: La negación de la historicidad de Jesús).

Varios, *Jesus* (Jesús: Francfort del Meno 1910; el libro recoge conferencias de Bornemann, Veit, Schuster, Foester).

Varios, *Jesus* (Jesús: Heilbronn 1911; recopilación de conferencias de Faut, Hoss, Günther, Hoffmann, Esenwein, Haering).

Adolf Jülicher, *Hat Jesus gelebt?* (¿Ha existido Jesús?: Marburgo 1910; conferencia contra Jensen).

Gottlieb Klein, *Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?* (¿Es Jesús un personaje histórico?: Tubinga 1910).

Erich Klostermann, profesor de teología en Estrasburgo, *Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesus* (Los ataques más recientes contra la historicidad de Jesús: Tubinga 1912; recoge una conferencia del autor).

Heinrich Laible, *Lebte Jesus?* (¿Existió Jesús? Berlín 1910).

J.P.H. Rotus, *Die Geschichtlichkeit der Person Jesu* (La historicidad de la persona de Jesús: Francfort del Meno).

Paul Wilhelm Schmiedel, *Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart* (La persona de Jesús, objeto de discusión en la actualidad: Leipzig 1906).

T.Schneider, profesor jefe en Wiesbaden, *Vom Ursprung des Christentums* (Sobre el origen del cristianismo: Wiesbaden 1910; el libro recoge una serie de tres conferencias editadas por el mismo autor en 1904).

Hermann von Soden, *Hat Jesus gelebt?* (¿Ha existido Jesús?: Berlín 1910).

Heinrich Weinel, *Is das «liberale» Jesusbild widerlegt?* (Ha sido refutada la imagen «liberal» de Jesús: Tubinga 1910).

Johannes Weiss, *Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte* (Jesús de Nazaret. Mito o historia: Tubinga 1910; el libro recoge las conferencias pronunciadas por el autor en un curso de vacaciones). La conferencia de Weiss *Jesus im Glauben des Urchristentums* (Jesús en la fe del cristianismo primitivo: Tubinga 1910) no alude para nada al debate sobre la historicidad de Jesús.

4) En favor de la historicidad de Jesús, desde una perspectiva más conservadora.

Karl Beth, profesor de teología en Viena, *Hat Jesus gelebt?* (¿Ha existido Jesús?: Berlín 1910).

Friedrich Wilhelm Brepohl, predicador evangélico-luterano itinerante a.D., *Die Wahrheit über Jesus von Nazareth* (La verdad sobre Jesús de Nazareth: Berlín 1911).

C. Delbrück, párroco en Schöneberg, *Hat Jesus gelebt?* (¿Ha existido Jesús?: Berlín ^{2}1910).

K. Dunkmann, director del seminario de predicadores de Wittenberg, *Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ* (El Jesús histórico, el Cristo mitológico y Jesús el Cristo: Leipzig ^{2}1911).

Albert Hauck, profesor de teología en Leipzig, *Hat Jesus gelebt?* (¿Ha existido Jesús?: Berlín/Zehlendorf 1910; conferencia).

Alfred Jeremias, profesor contratado de teología en Leipzig, *Hat Jesus Christus gelebt?* (¿Ha existido Jesucristo?: Leipzig 1911).

Hermann Jordan, profesor de teología en *Erlangen, Jesus und die modernen Jesusbilder* (Jesús y las modernas imágenes de Jesús: 1910; pp. 25-42: el Jesús mítico).

5) Desde una perspectiva católica.

Hilarin Felder, *Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung* (Jesucristo. Apología de su mesianidad y divinidad frente a la reciente investigación increyente sobre Jesús: Paderborn 1911; vol. I: La conciencia de Jeús).

L.Cl. Fillion, sacerdote de San Sulpicio, *L'éxistence histórique de Jésus et le rationalisme contemporain* (La existencia histórica de Jesús y el racionalismo contemporáneo: París 1909).

Franz Xaver Kiefl, profesor de Wurzburgo, *Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Ueber die philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe* (El Cristo histórico y la filosofía moderna. Sobre los presupuestos filosóficos del debate en torno al mito de Cristo: Maguncia 1911).

6) **Contra la historicidad de la tradición evangélica más antigua.**

Arthur Bohtling, profesor en Karlsruhe, *Zur Aufhellung der Christusmythologie* (Aclaración de la mitología de Cristo Francfort del Meno [2]1911)

Peter Jensen, *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? Eine Antwort an Professor Jülicher* (¿Ha existido realmente el Jesús de los Evangelios? Una respuesta al profesor Julicher Francfort del Meno 1910)

Ernst Krieck, profesor de primera enseñanza en Manhheim, *Die neueste Orthodoxie und das Christusproblem* (La nueva ortodoxia y el problema de Cristo Jena 1910, el libro está concebido contra Weinel)

Friedrich Steudel, profesor en St Remberti-Bremen, nieto de Friedrich Steudel, el principal adversario de Strauss, *Im Kampf um die Christusmythe* (En lucha por el mito de Cristo Jena 1910, el autor se enfrenta sobre todo con P W Schmiedel y Johannes Weiss)

— *Wir Gelehrten vom Fach* (Nosotros, especialistas de profesión Francfort del Meno 1910, obra contra el libro de Von Soden *Hat Jesus gelebt?*)

Heinrich Zimmern, *Zum Streit um die Christusmythe* (Sobre el debate en torno al mito de Cristo Berlín 1910, en la obra se ofrece el material babilónico)

Varios, *Hat Jesus gelebt?* (¿Ha existido Jesus? Berlin/Leipzig 1910 discursos pronunciados por A Drews, von Soden, Fr Steudel, G Hollmann, Max Fischer, Fried Lipsius, H Francke, Th Kapstein, Max Maurenbrecher en los diálogos berlineses sobre religión organizados por la liga monista alemana los dias 31 de enero y 1 de febrero de 1910 en el Jardín Zoológico de Berlín)

Diskussion (1910), el cuaderno numero 1 de esta revista recoge articulos de Fr Steudel, H Francke, H Lhotzky, M Maurenbrecher, M Ruland, H Buber sobre el tema general *Lebte Jesus?*

El tono predominante en los debates sobre la existencia o no existencia de Jesús no ofrece un testimonio demasiado positivo a la cultura del s. XX. Y la culpa recae en su mayor parte sobre los detractores de la historicidad del Nazareno. Desde que comenzaron los debates, éstos se presentaron con actitud desafiante, sin que nadie los hubiera provocado a ello; su comportamiento daba además la impresión de que estaban convencidos de ser los únicos que tenían la valentía de alzar sus voces en favor de la verdad, mientras que los teólogos, por miedo o por cerrazón mental, seguían aferrándose a la historicidad de Jesús, sin atreverse a sacar las consecuencias lógicas de las investigaciones más recientes [1].

Este heroísmo se podría esperar muy bien en épocas en las que el fuego de la hoguera podía esperar a quienes osaran enseñar doctrinas diferentes a las defendidas por «los teólogos» Pero no es ésta la situación de nuestro siglo. Quienes convocaron a la cruzada contra la historicidad de Jesús podían saber muy bien que no les esperaba la palma del martirio. A Drews y a Jensen no se les premiaron los méritos contraídos en la lucha privándolos de sus cátedras; a pesar de su fe en el Jesús precristiano, W.S. Smith pudo representar a Estados

[1] La faja de propaganda que rodeaba la primera edición del *Christusmythe* rezaba «El profesor de filosofía de Karlsruhe, A Drews, saca las últimas consecuencias de la investigación histórica, soslayadas hasta ahora por la teología» La obra de Promus, *Entstehung des Christentums* (1905) era recomendada en los siguientes términos «Una obra ilustrativa sobre las zonas fronterizas del cristianismo Lo que a nosotros nos parece una novedad en la religión cristiana y lo que se ha atribuído a una revelación divina directa fue elaborado de hecho según el modelo de formas de pensamiento configuradas anteriormente»

Unidos en el Congreso Panamericano (Santiago de Chile, 1908) El *pathos* revelado en sus declaraciones y publicaciones suena por ello a hueco.

En los detractores de la historicidad de Jesús, al heroísmo se unía cierta demagogia, algo débil en Robertson y muy marcada en Jensen y Drews. El problema que pusieron sobre el tapete tiene un carácter puramente histórico y sólo podía ser tratado ante un foro culto. ¿Para qué, pues, convocar a las masas? ¿Por qué tuvieron que ser además dos profesores alemanes de escuelas superiores los que, haciendo caso omiso del carácter aristocrático de la ciencia, buscaron afanosamente un sensacionalismo de baja estofa?

Estos autores estaban convencidos de que los teólogos iban a reducir la verdad a un silencio mortal. Por esta razón paseó Drews su conferencia «¿Ha existido Jesús?» por toda la geografía europea; por esta razón quiso refugiarse Jensen el 19 y el 20 de febrero de 1909 «en el gran público» en el Frankfurter Zeitung, intentando movilizar así al público laico en favor de su interpretación del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre la base de la *Epopeya de Gilgamés;* con ese objetivo recurrió a las más violentas acusaciones contra los especialistas.

¿Desde cuándo se puede condenar perpetuamente al silencio una verdad en el seno de la sociedad moderna, sobre todo cuando esa verdad está dirigida contra los especialistas de la Sagrada Escritura? Por otra parte, en caso de que esa verdad tuviera que esperar algún tiempo para ser aceptada, ese retraso redundaría en último término en favor del proceso de maduración necesario a cualquier verdad.

Resulta además extraño que, apoyándose en el escándalo provocado y alentado por ellos mismos, los detractores de la historicidad de Jesús acabaran en un movimiento de largo alcance convocado por ellos. La celebración de concentraciones populares y la publicación de encendidos escritos polémicos no son prueba de la verdadera importancia de los citados debates. La experiencia enseña, por el contrario, que en las circunstancias actuales de la cultura de masas, la importancia de un debate es inversamente proporcional a la polvareda levantada[2]. A Wolfgang Kirchbach le tocó el turno a finales de los

---

[2] Los diálogos sobre el *Christusmythe* pronunciados los días 31 de enero y 1 de febrero de 1910 en el Jardín Zoológico de Berlín por von Soden, Fried Steudel, G Hollmann, Max Fischer, Fr Lipsius, H Francke, Theodor Kappstein y Max Maurenbrecher en el marco de los Diálogos Berlineses sobre la Religión de la Confederación Monista y que siguieron a una conferencia introductoria de Drews fueron publicados por la citada liga bajo el título *Hat Jesus gelebt* (Berlín 1903) En el prólogo a la citada publicación se hace la siguiente afirmación «Uno tiene casi la impresión de que durante aquellas dos noches se puso en marcha un movimiento religioso que es ya irrefrenable, pues todos los estratos de la población se han sentido afectados de algún modo por él, las consecuencias de dicho movimiento llevarán a clarificar los verdaderos problemas de la religión y cosmovisión actuales» Drews no está muy lejos de considerar la publicación de su *Christusmythe* como el comienzo de una nueva era para la religión y la teología. Piensa, en efecto, que antes de dicha publicación, el problema de Jesús había sido considerado por la ciencia «con descuido y muchos prejuicios» y que si su obra «no hubiera aparecido en el foro de la opinión pública, el problema religioso se hallaría aún en aquella situación» (*Christusmythe,* 2ª parte XVI) El *Christusmythe*, afirma su autor al final de la obra, «ha caído como una bomba»

años 90 y levantó su voz acusadora contra los grandes teólogos. ¿Qué ha quedado del «movimiento» puesto en marcha entonces? [3].

Los teólogos defensores de la historicidad de Jesús podían irritarse justamente ante la forma no muy noble en que presentaron la batalla sus adversarios; sin embargo, respondieron por lo general desgraciadamente en tonos muy similares. A pesar de ello, no faltaron intentos de plantear las cosas en un debate reposado y digno. No es de extrañar que en las obras de los defensores se manifestara, debida y a veces indebidamente, su calidad de principiantes. Robertson, Smith, Jensen y Drews habían ofrecido material suficiente para observaciones de ese tipo.

No se puede afirmar, sin embargo, que en esta batalla la teología moderna estuviera a la altura de las circunstancias. En cierto sentido, estuvo condicionada por una conciencia demasiado clara de estar luchando contra la herejía y ser ella misma la defensora de las masas. A veces otorgó a los hechos una importancia que no tenían realmente y cayó así con frecuencia en el patetismo. El mismo Johannes Weiss llegó a hablar de que la ciencia teológica estaba viviendo en aquella época una «hora fatal» [4].

Las obras dedicadas a refutar a los adversarios, excesivas en número, aparecieron además demasiado pronto.

Para el observador imparcial, los hechos fueron tremendamente instructivos. Pudo hacerse una idea más o menos clara de las luchas gnósticas de la mitad del s. II después de Cristo. La mentalidad de muchos teólogos liberales comenzaba a revelar llamativas y sospechosas afinidades con la de los padres que se enfrentaron entonces con la herejía gnóstica. Lo mismo que éstos, también aquellos se sintieron llamados a defender la salud espiritual de las masas indefensas contra los engaños y las astucias. H. Weinel, por ejemplo, incluye en su obra *Ist das liberale Jesusbild widerlegt?* un «apéndice práctico», (pp. 87-111), cuyo objetivo es ofrecer instrucciones a los párrocos sobre el mejor modo de enfrentarse, con la lógica y con los hechos, a las ideas de Drews y sus secuaces en las concentraciones populares.

Las obras polémicas a favor y en contra de la historicidad de Jesús se escribieron por lo general demasiado aprisa. Por otra parte, su pretensión era la de llegar a círculos vastísismos. Por ello, no es extraño que su importancia científica no sea por lo general muy grande y, en algunos casos, incluso muy escasa, sobre todo si se tiene en cuenta la autoridad de sus autores. La defensa más detenida de la negación de la historicidad de Jesús la ofrece la obra de Friedrich Steudel *Im Kampf um die Christusmythe* (1910, 119 pp.). La profunda

---

«Los espíritus se han sobresaltado Incluso los más ingenuos comienzan a darse cuenta de que los puntos de vista defendidos hasta ahora resultan insatisfactorios» (cf *ibid* 405)

[3] Sobre Wolfgang Kirchbach, cf *supra* 412 y 413.

[4] Johannes Weiss, *Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte* (Tubinga 1910) 170 No se entiende cómo algunas revistas se negaron a aceptar los artículos en los que los detractores de la historicidad de Jesús respondían a los que habían sido publicados contra sus teorías

formación teológica del autor le permite exponer la tesis de Drews en términos mucho más atractivos que los utilizados por éste en su *Christusmythe,* logrando incluso ocultar intencionadamente sus puntos débiles. Las mejores obras contra los detractores de la historicidad de Jesús son las de Johannes Weiss (*Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte:* 1910, 171 pp.) y de Carl Clemen (*Der geschichtliche Jesus:* 1911, 120 pp.).

En los problemas capitales, los debates se plantean de forma que los adversarios se echan en cara recíprocamente los respectivos errores. Los detractores de la historicidad de Jesús se remiten a los numerosos y graves puntos débiles que reflejaba la teología moderna en su tendencia a la vulgarización frívola; los defensores de la postura tradicional desvelan las deficiencias de las hipótesis filológicas e históricas de sus adversarios. Pero lo mismo que había ocurrido en las luchas gnósticas, las dos partes manifestaron únicamente los aspectos más extrínsecos y evidentes del problema. Ninguna de ellas se esforzó por plantearlo en toda su complejidad.

Dentro de esa complejidad, el problema presentó cuatro cuestiones capitales: una tocante a la filosofía de la religión, otra a la historia de las religiones, otra a la historia de los dogmas y, por fin, otra a la historia de la literatura.

La cuestión referente a la filosofía de la religión es la que revela aspectos más generales e importantes; en la respuesta a la misma se decide el sentido y la importancia del entero debate y se ofrece además una orientación sobre la parcialidad o imparcialidad de los implicados en él. ¿Qué lugar ocupa, desde una posición puramente teórica, la personalidad de Jesús tal y como la describen los Evangelios en el marco general de una religión modelada más o menos cristianamente? ¿Hasta qué punto es su fundamento o puede ser considerada como un elemento más de esa religión? ¿Qué consecuencias tendría la posible pérdida de esa figura, bien porque la religiosidad moderna la considere insuficiente o bien porque se dude incluso de su existencia?

Desde la perspectiva de la historia de las religiones hay que contar con la posibilidad de que, entre finales de la era precristiana y comienzos de nuestra era, hubiera un movimiento sincretista de corte oriental, griego o judío, en el que se suponía la existencia de una divinidad salvadora, muerta y resucitada, y que evolucionó hasta llegar a atribuir a esa figura una existencia histórica tal y como se describe en los Evangelios respecto a Jesús.

Un problema ulterior consistirá en saber si los presupuestos sobre el origen del cristianismo de ahí resultantes pueden conciliarse con los hechos ciertos sobre la evolución posterior de sus doctrinas y concepciones. Es la cuestión referente a la historia de los dogmas.

Por último, la cuestión referente a la historia de la literatura exigirá adoptar una postura objetiva, bien afirmando que los relatos de los Evangelios pueden explicarse como tradiciones sobre un personaje histórico del judaísmo tardío o bien suponiendo que son productos artificiales, es decir, mitos o relatos simbólicos que fraguaron en una historia.

En los debates a que nos hemos referido más arriba, estas cuestiones se plantearon de forma indiferenciada. Y la culpa de este hecho la tuvieron sobre todo los detractores de la historicidad de Jesús. Al presentar y desarrollar sus puntos de vista, éstos tales actuaron sin conformarse a ningún plan, teniendo mucho más interés en agrupar las críticas y afirmaciones de un modo eficaz que en profundizarlas y fundamentarlas realmente. Llama la atención que, entre sus adversarios, no hubiera nadie que pusiera fin a semejante caos, distinguiendo las distintas cuestiones. Un debate científico sólo puede darse cuando se tratan primero las cuestiones más generales y se pasa luego a las específicas.

Los detractores de la historicidad de Jesús están convencidos de llevar a cabo una misión de carácter religioso y filosófico. Uno tiene la impresión de que creen que en las cuestiones que ellos presentan como hechos comprobados se plantea y decide el gran problema de la significación positiva o negativa de Jesús. El mayor representante en este sentido es Drews. Este autor se considera a sí mismo como el «filósofo» que «ha anunciado a la teología la paz, construída durante tanto tiempo sobre fudamentos artificiales»; observa además que el destino de nuestra cultura y de nuestra visión del mundo, el mismo futuro de nuestro pueblo se verán seriamente amenazados si la religión continúa anclada en la veneración de Jesús tal y como la predica la teología moderna[5].

Quienes hayan leído la obra de Drews, *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes* (1906, 45 pp.) y hayan sabido captar su valor, son capaces de comprender cómo este autor llegó a esa afirmación -ésta había sido planteada en el *Christusmythe,* sobre todo en su segunda parte, con mayor honestidad de la que suele ser habitual en la presentación de las verdades filosóficas; es más, serían incluso capaces de aconsejar a cualquier teólogo la lectura de dicha obra como algo muy conveniente y útil. En ella se revela realmente un pensador que ha seguido muy de cerca el problema de la historicidad de la religión. Drews plantea la cuestión filosóficamente, es decir, dejando que la existencia o no existencia de Jesús siga siendo un problema histórico. Se ve al mismo tiempo que Drews es consciente de ser uno más de los muchos que especulan sobre el eterno problema de las indisolubles relaciones recíprocas entre el pensamiento religioso inmediato y la religión histórica.

En el *Christusmythe,* Drews no es ya el mismo. Habla como si estuviera convencido de que, antes que él, nadie había percibido ni planteado el problema. Lucha como si nunca jamás hubiera existido un «teólogo» que hubiera llamado la atención sobre los peligros que puede plantear a la religión la línea exclusivamente historicista del cristianismo liberal moderno.

¿Dónde está pues, la singularidad de la empresa realizada por Drews? El autor afirma que Jesús no existió. Otros autores había hecho la misma

5 *Christusmythe* II.

afirmación antes que él. Entre ellos, Bruno Bauer y Kalthoff con críticamente más competentes que Drews y Robertson y Smith mucho más consecuentes a la hora de realizar la hipótesis. El propio Drews no es, en el mejor de los casos, más que un epígono habilidoso, que no ha sido capaz de fundamentar mejor o peor que los otros la teoría en cuestión La teología había discutido el problema de la historicidad de Jesús antes de que Drews lo planteara y, sin duda alguna, seguirá haciéndolo en el futuro a pesar de la obra de Drews.

Por otra parte, la acción del filósofo no puede consistir tampoco en vivir convencido de haber elevado una afirmación discutible a la categoría de certeza irrefutable. Si es un verdadero filósofo tiene que estar convencido, en efecto, del carácter hipótetico de todos los conocimientos externos, incluídos los históricos.

Es cierto, y cualquier persona imparcial le reconocerá este mérito, que Drews ha aludido más que los demás a la importancia que la eventual no historicidad de Jesús tendría para la filosofía de la religión Ahora bien, esta ventaja sobre sus otros colegas deja de serlo en su *Christusmythe,* pues en él une inseparablemente la cuestión de principio con su hipótesis histórica. El filósofo se ha convertido ahora en historiador.

En lugar de afirmar que «si no se pudiera demostrar la existencia de Jesús, la religión y la teología tendrían que sacar estas y aquellas consecuencias», Drews sigue proclamando ahora lo siguiente: «He demostrado que Jesús no ha existido; queda así abierto el camino para una regeneración del cristianismo y de toda la cultura, pero sobre todo, de la cultura alemana».

El historiador habla y el filósofo gesticula. La voz es la de Jacob, pero las manos son las de Esaú.

Drews no ofreció en el *Christusmythe* ninguna solución al problema referente a la filosofía de la religión. Más bien oscureció el problema mediante una opción histórica, confundiendo ésta con aquél. Por ello, no debe extrañarse de que los teólogos piensen que el simple hecho de refutar con éxito la hipótesis de Drews suponga ya haber solucionado el problema referente a la filosofía de la religión. En el intento de poder atacarlos mejor, el propio Drews se convirtió en un teólogo de la historia. Al transferir de forma inmediata y directa al terreno de la religión y de la filosofía de la religión las opiniones que defendía como historiador, Drews comete el mismo error que él, en su condición de filósofo, podía achacar a los teólogos. Lo único que ocurre es que él parte de presupuestos contrarios a los de los teólogos. Drews concede a la no historicidad de Jesús un valor tan grande como el que conceden los teólogos a su historicidad.

Así se explican además, los tonos tan duros y tan poco filosóficos que predominaron en la lucha. No hay adversarios más terribles que los que defienden un dogmatismo idéntico valiéndose de contenidos distintos.

Al afirmar la certeza irrefutable de la no historicidad de Jesús, Drews quiso obligar a la teología a someter a debate público el problema tocante a la

filosofía de la religión. Su actuación se asemeja a la de alguien que conoce la difícil situación por la que atraviesa una empresa y, convencido de que de ese modo provocará la declaración de quiebra que él tanto desea, ofrece soluciones muy elevadas pero muy discutibles.

Drews pretende que si las obras escritas contra él fueron capaces de intuir los problemas inherentes a una fundamentación parcial de la religión, ello se debió a su propia obra. Tal pretensión es equivocada. Esa visión de las cosas se había ido fraguando desde hacía varios años. Los autores deseaban poner en marcha un debate serio sobre el tema. A Drews hay que agradecerle sólamente que hubiera hecho del mismo un tema de máxima actualidad y que lo escenificara como una representación popular, pues estaba convencido de que esa forma de plantear las cosas sería particularmente provechosa para el proceso en que se configurarían las verdades espirituales. Por otra parte, Drews sacó a la luz única y exclusivamente un aspecto parcial especialmente atractivo y no la totalidad del problema referente a la filosofía de la religión; y éste tiene que contar tanto con la existencia como con la no existencia de Jesús. Por ello, la convocatoria que hizo fue equivocada.

De hecho resulta llamativo que el discípulo de Eduard von Hartmann, deseoso de plantear las cosas filosóficamente, se pierda, contra la intención del mismo maestro, en afirmaciones y explicaciones históricas tan extensas. Ahora bien, cuando se examinan las cosas más de cerca se descubre que esa actitud resulta completamente lógica, pues su concepción de la religión lo llevó con absoluta normalidad a buscar en la historia puntos de apoyo para su teoría. Dicha concepción la fundamenta Drews de forma exclusiva en la idea de la salvación, dejando señaladamente en un segundo plano cualquier otra idea que se oriente a la realización de un futuro ético universal. Su idea de la religión es, pues, muy próxima a la idea de la «salvación» surgida a finales de la era precristiana. Esta última condicionó además la tónica general del cristianismo helenizado.

En esta religión salvífica universal, de carácter sincretista y con elementos gnósticos-cristianos reconoce Drews el estadio mítico-simbólico de la religión que él preconiza[6]. El objetivo de las raíces ético-racionalistas judías, tal y como debieron de existir en el Jesús histórico y en el movimiento del cristianismo primitivo que se remitía a Jesús, no lo tiene Drews demasiado claro. Lo elimina. De ese modo simplifica la historia más antigua y puede, en

---

[6] Al final del *Christusmythe* 1ª parte, Drews formula esta opinión en los siguientes términos: «La vida del mundo como vida de Dios; la penosa evolución de la humanidad como pasión divina; el proceso del mundo como proceso de un Dios que sufre, lucha y muere en cada una de sus criaturas para superar en la conciencia religiosa del hombre las fronteras de la finitud y anticipar su triunfo futuro sobre el dolor del mundo· esta es la verdad de la doctrina cristiana sobre la salvación. Renovar en este sentido la idea fundamental surgida del cristianismo, y que es independiente de cualquier contexto histórico, significa de hecho volver al 'punto de partida' de dicha religión». Da la impresión de que Drews no se percata de que, con dicha afirmación, adopta una postura muy alejada de Hegel y que en él ejercen una influencia enorme las ideas de la decadencia greco-oriental.

consecuencia, interpretar su religión como una evolución del auténtico cristianismo primitivo que hundía sus raíces en el gnosticismo.

W.B Smith desarrolla su plan con mayor sencilles Parece suponer que sobre la base de las ideas mítico-simbólicas del sincretismo greco-oriental es posible deducir una especie de religión salvífica universal que podría regenerar la religión de nuestro tiempo

A J.M. Robertson lo mueve un interés fundamentalmente negativo. Su objetivo se concentra sobre todo en demostrar que el cristianismo histórico es de naturaleza mítica y que, por esa razón, está dominado todo él por ideas claramente erróneas.

Básicamente, Drews, Smith y Robertson tienen menos interés en negar filosófica e históricamente la existencia de Jesús que el que demuestran sus adversario por afirmarla. En su construcción, eliminan los elementos que resultan incómodos para su teoría sobre la consideración del cristianismo como una corriente originada directamente por el gnosticismo greco-oriental. Por ello llama la atención que acusen de parcialidad a los que mantienen una opinión distinta de la suya.

La teología, ya lo hemos visto, no se preocupó por poner en el primer plano de los debates la cuestión de principio referente a la filosofía de la religión. Y no lo hizo porque básicamente había perdido toda relación con la filosofía y con la filosofía de la religión[7] Desde mediados del s XIX la teología

---

[7] La obra Franz Xaver Kiefl, profesor de teología católica en la Universidad de Wurzburgo, tiene un título adecuado a la filosofía de la religión *Der Geschichtliche Christus und die moderne Philosophie Eine genetische Darlegung der philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe* (Maguncia 1911) Pero el contenido de la obra no responde exactamente a ese título El autor logra iluminar la relación entre la visión religiosa de la historia y la filosofía en el s XIX, pero el carácter estrictamente sobrenaturalista de sus ideas hace que su ciencia termine precisamente donde comienza el verdadero problema He aquí algunas frases del final del último capítulo, expresión típica de la concepción de Kiefl «La teología debe atender, por consiguiente, a aquellos esfuerzos filosóficos orientados a obtener un nuevo idealismo de la personalidad, en el sentido de Eucken, en medio de los trastornos que provoca el pensamiento moderno en todas las formas de vida, la teologia católica debe aprovechar ese tipo de corrientes nacidas del corazón de nuestra época e, incorporandolas a los sistemas clasicos de un Agustín y un Tomás, oponer al moderno anticristianismo una fundamentacion especulativa de la verdad cristiana que se adecue incluso a las mas modernas exigencias» En el prologo a la 2ª parte de su *Christusmythe,* Drews considera que, para la teologia protestante es una verguenza y, al propio tiempo, un signo de la situación que atraviesa, «que haya tenido que ser un teólogo romano» quien haya señalado la relación entre las cuestiones historicas y filosóficas, situando así «todo el problema en un plano mucho más elevado El odio a sus adversarios ohnubila la mente de Drews, por ello olvida que, unas páginas más arriba, habia celebrado haber tocado a la ortodoxia «en el corazón» Kiefl no ha situado el problema en un plano mucho más elevado», sólo ha demostrado que un escolástico seguirá siendo siempre un escolástico, incluso cuando intenta acercarse a las obras de la filosofía y de la teología liberal La obra del P Hilarin Felder, profesor en Friburgo de Suiza, *Jesus Christus Apologie seiner Messianitat und Gottheit gegenuber der neuesten unglaubigen Jesu-Forchung* (vol I, Paderborn 1911) tampoco ofrece nada que no sea pura escolástica El autor conoce perfectamente la bibliografía científica sobre el tema, pero, como revela él mismo en el prólogo a su obra, su esfuerzo se orienta únicamente a ofrecer una «apología de Cristo» Del tema de la discusión y fundamentación de la historicidad de los relatos evangélicos tratan las páginas 80-143

había ido rompiendo poco a poco con el racionalismo y con el intelectualismo. Desde el ocaso de la gran filosofía especulativa alemana, la religiosidad liberal se había ido apartando de forma creciente de las corrientes generales de pensamiento. El siguiente paso consistió en hacer de la necesidad virtud. Consideró como un ideal reducir los puntos de contacto y, con ellos, los puntos de fricción con la filosofía; de ese modo se replegó en el terreno que, en su opinión, era peculiar de la religión, pretendiendo de ese modo gozar de paz dentro y fuera de las propias fronteras.

El puesto del pensamiento pasaron a ocuparlo consideraciones de carácter sentimental e histórico, que por lo general se creían suficientes. Albert Ritschel (1822-1889) dio una metodología a esa forma de ver las cosas y la sancionó con una dialéctica que se creía ingeniosa; con ello se decidió la orientación que iba a seguir el futuro desarrollo de la problemática. Richard Adalbert Lipsius (1830-1892) y Alois Emanuel Biederman (1819-1885), dogmáticos liberales de viejo cuño, continuaban siendo bastante bien considerados, pero su influencia iba siendo cada vez menor; ello se debía, sobre todo, a que el primero había hecho ciertas concesiones al jefe de la Escuela de Tubinga. La solución era «acabar con la metafísica». Se hizo obligatorio deducir y exponer «cristocéntricamente» todos los conocimientos religiosos. La afirmación insulsa de que sin Jesús seríamos ateos aparecía como el no va más de la sabiduría.

Lo más llamativo fue que ese extracto histórico, preparado con «valentía» y enriquecido con la «experiencia personal», fue considerado como la religión absoluta.

De ese modo, se llegó a una concepción estrecha y pobre de la religión. Todas las afirmaciones debían ser sometidas a la historia y a la «experiencia» basada en las sugestiones de la historia. Se eliminó la reflexión directa sobre el ser y la vida, la finitud y la infinitud, Dios y la causalidad primera, el hombre y la humanidad, el mundo y la meta del mundo. Se había descubierto una religión que creía poder renunciar a la necesidad y a la posibilidad de las síntesis últimas de cualquier conocimiento y voluntad, mediante las cuales todas las épocas y todos los hombres tenían que irse creando continuamente y de forma directa una metafísica y unas concepciones religiosas fundamentales.

La teología llegó a pensar que toda su fuerza y su grandeza residía en esa carencia absoluta de necesidad. No se daba cuenta de que había perdido toda relación con las corrientes generales de pensamiento contemporáneas y de que, a pesar de la nobleza y pureza de sus deseos, no podía ya entender ni ser entendida por aquellos hombres en los cuales pretendía influir.

Quien se adentró en el campo de la teología a principios de los años noventa del s. XIX, es decir, la época en que se había determinado definitivamente el camino por el que iban a transcurrir las cosas en el futuro, y realizó un juicio imparcial de la misma, tuvo la sensación inquietante de que, tal y como se presentaban las cosas, lo que se enseñaría a los futuros teólogos iba a

ser fundamentalmente una escolástica crítica de la historia; ciertamente se les iba a enseñar la capacidad de investigar y de enjuiciar las cosas históricamente, pero debido precisamente al predominio absoluto de la historia, su educación religiosa iba a ser nula.

Por todas partes podían percibirse signos que revelaban el resurgir de una nueva filosofía que, aunque carente muchas veces de profundidad, estaba internamente familiarizada con la filosofía clásica alemana, intentando renovarla sobre la base de los conocimientos e ideas sobre las ciencias de la naturaleza. Lógicamente, en ese intento se manifestaban necesidades metafísicas y religiosas. La teología no hizo ningún esfuerzo por entrar en contacto con esa filosofía y siguió su propio camino, contentándose con la escolástica kantiana, en la que se habían replegado la mayoría de los representantes oficiales de la filosofía. Así evitó las molestias que hubiera podido causar a su religión destilada en la historia un debate con concepciones materialistas-especulativas... ¡Pero el precio que tuvo que pagar por la tranquilidad así obtenida fue muy elevado!

La actividad fundamental de la teología consistió en popularizar los resultados históricos «seguros» y «segurísimos» a que había llegado, así como las observaciones relacionadas con ellos. Así esperaba regenerar las masas. Lo que logró de hecho fue iniciar una forma de tutela que resultó cada vez más oprimente.

Sobre los interrogantes fundamentales del pensamiento religioso guardó silencio absoluto, sin que aparentemente se diera cuenta de que una información sobre ese punto concreto era absolutamente necesaria. Así ofreciendo una religión sin metafísica, lo que hacía era dar a los hambrientos piedras en lugar de pan. Por otra parte, por ese afán continuo de divulgación, la ciencia histórica auténtica se quedó tremendamente rezagada. Las últimas décadas ofrecen muy pocos estudios de verdadera importancia histórica sobre los orígenes del cristianismo.

En un primer momento, la teología se enfrentó a disgusto con los argumentos de Wrede y de la escatología consecuente sobre la inexactitud de los resultados históricos normalmente considerados como definitivos. No le resultaba fácil renunciar a una concepción histórica que se podía transportar con tanta comodidad al terreno de la religión. Por ello no quiso aceptar el alcance que la objeción planteada tenía en el terreno de la filosofía de la religión.

Mientras que la teología al uso seguía trabajando con una parcialidad total en su tarea de popularización histórica, en ciertos círculos se abrió camino la idea de que era preciso plantearse el gran problema de la relación religión-historia y resolver el problema de filosofía de la religión planteado por la relación entre el Jesús histórico y el cristianismo moderno.

Pero antes de que esa reflexión pudiera aportar una clarificación de largo alcance, apareció Drews en escena. La presencia de este nuevo actor obligó a la teología a tomar parte en el debate sobre la historicidad de Jesús.

Salvo J. Weiss y C. Clemen, la mayoría de los teólogos que tomaron la palabra en contra de Drews pertenecía a los divulgadores optimistas. Lo que les importaba fundamentalmente era refutar al adversario; con ese objetivo se limitaron a desvelar los puntos flacos de las hipótesis discutidas. No se preocuparon en absoluto por plantear la cuestión tocante a la filosofía de la religión. Lo cual se debió, no sólo a que dicha cuestión no entraba dentro de sus perspectivas, sino además a que podía poner al descubierto lo insostenible de su postura. ¡Cómo iban a emitir un juicio sobre la probabilidad meramente hipotética de una renuncia a la historicidad de Jesús, cuando la dogmática moderna había intentado demostrar durante toda una generación la ficción de que todas las concepciones del cristianismo moderno se remontaban a Jesús y encontraban en él su fundamento último; Por ello, con una parcialidad evidente, se limitaron a refutar los presupuestos históricos de sus adversarios.

Hubiera sido mucho más importante y eficaz que la teología hubiera demostrado que, el posible fracaso en su intento por demostrar la existencia histórica de Jesús, supondría, sí, una gran pérdida, pero no una derrota definitiva y que el cristianismo liberal podría seguir viviendo de los conocimientos y el dinamismo de una religión inmediata, independiente de cualquier fundamentación histórica. Pero la teología no podía hablar así pues había sembrado demasiado en el campo de la historia y muy poco en el del espíritu; por otra parte, tal y como se planteaban las cosas, renunciar a la historicidad de Jesús hubiera supuesto perder todas las propiedades.

Por esta razón, ese optimismo con que se refuta al adversario está atravesado todo él por una serie de disonancias. Es deprimente pensar que la teología tenga que defender la historicidad de la vida y la muerte de Jesús por el simple hecho de que depende toda su religión de ello.

A esto se añade que, desde la perspectiva del pensamiento científico estrictamente considerado, no es posible demostrar definitivamente ni la visión positiva ni la negativa. Toda afirmación histórica que tenga que apoyarse en testimonios pretéritos que no sean susceptibles de un examen directo, sigue siendo en definitiva una simple hipótesis. Decir que la historicidad o no historicidad de Jesús es un presupuesto indiscutible es un simple modo de hablar, suficientemente preciso para una conversación informal. Pero en el terreno de la ciencia estricta, dicha afirmación tiene que traducirse en términos concretos; es decir, según los datos de la tradición, la historicidad de Jesús resulta muy probable, mientras que su no historicidad es muy improbable.

En los escritos dirigidos contra Drews se aduce más de una vez el argumento de que incluso lo evidente sólo puede llegar a convencer si el que lo contempla tiene la voluntad expresa de dejarse convencer por las pruebas aducidas. Los autores apelan a una «inteligencia humana sana», al «sentido de la realidad» o incluso al «sentimiento estético» del respectivo adversario; en algunos casos llegan a consolarse con la idea de que es imposible aclarar las cosas al que se cierra a la evidencia. Sin embargo, el problema que subyacía en

todos los casos era el presupuesto de que, sobre la base de testimonios del pasado, no es posible ofrecer demostraciones apodícticas. Lo único que se puede probar es que una realidad es más o menos probable. Por otra parte, en el caso de Jesús, la cautela teórica adquiere mayor importancia, si cabe, pues todas las noticias sobre su persona se remontan a una única fuente de tradición, es decir, el cristianismo primitivo. La historia profana o la judía no nos ofrecen en este campo ningún elemento útil, que nos permita controlar la veracidad o no de aquella fuente. Así pues, resulta imposible acceder al grado sumo de probabilidad[8].

Por ello, nada se gana apelando a la sana inteligencia humana del adversario o a cualquier otra actitud que, en nuestra opinión, tendría que adornarlo. Desde una perspectiva puramente lógica, tanto la historicidad como la no historicidad de Jesús seguirán siendo siempre simples supuestos. Una teología que no saque de estas observaciones las debidas consecuencias para su propia filosofía de la religión, se expone a sorpresas incalculables y no puede presentarse con pretensiones científicas. Si lo hiciera, se asemejaría a un ejército que se pusiera en marcha sin ningún tipo de protección; cualquier fuerza enemiga, por muy reducida que sea, puede sorprenderlo y ponerlo en peligro.

La cuestión tocante a la filosofía de la religión es, por ello, mucho más importante que cualquier otra prueba o refutación histórica. El cristianismo moderno debe contar siempre *a priori* con la posibilidad de una eventual renuncia a la historicidad de Jesús. Por esta razón, no puede aumentar artificialmente la importancia del Jesús histórico, remontando a él toda forma de conocimiento y construyendo la religión «cristocéntricamente». El Señor puede ser sólo un elemento más de la religión, pero no puede ser considerado el fundamento de la religión.

Dicho de otro modo: la religión debe contar con una metafísica, es decir, con una concepción fundamental sobre la esencia y la significación del ser, que sea independiente de la historia y de los conocimientos transmitidos y que pueda ser recreada en cualquier momento y en cada uno de los sujetos religiosos. Si la religión no posee ese elemento inmediato y perdurable se convierte en esclava de la historia y, como espíritu esclavizado, se verá sometida a continuos peligros y a la opresión[9].

---

[8] Sobre los testimonios históricos de autores profanos, cf las observaciones que hacemos *supra* 508-511.

[9] El método de la teosofía permite darse cuenta de las grandes ventajas de una metafísica que parta desde sí misma Al movimiento teosófico no le molestó en absoluto la negación de la historicidad de Jesús, a pesar de las antipatías que suscitaba en él Los autores de esta corriente mantienen con reservas los presupuestos considerados seguros hasta el presente, a la espera de que se clarifiquen los problemas Vale la pena referirse a las obras de Paul Carus, *The pleroma An essay on the origin of Christianity* (Chicago 1909) y Franz Hartmann, *The Life of Jehoshua, the prophet of Nazareth* (Londres 1909) Pero junto a ello, en las obras teosóficas se revela el poco valor concedido por estos autores al personaje histórico, sobre todo si se los compara con Annie Besant (cf. *supra* 417). Carus pretende conceder al Jesús histórico una importancia meramente arqueológica y considera que Jesús es simplemente el hilo en el que se introducen las perlas de las

El que lanzó los lemas del «cristocentrismo» y «Se acabó la metafísica» no fue, por consiguiente, ningún genio en el campo del pensamiento. A él se debió que la teología se viera obligada a marchar en formación de combate contra las hipótesis no demasiado científicas de un Robertson, un Smith o un Drews, teniendo que librar con ellos una serie de batallas que acabaron en tablas. Ahora bien, si la teología se ordena de tal modo que llegue a independizarse de la historia, y para oponerse a los ataques que puedan venir de ese frente, es capaz de replegarse en un tratamiento de los problemas fundado en una filosofía de la religión, contando además con la posibilidad de renunciar a la historicidad de Jesús, en tal caso los combates que hasta ahora la dejaban exhausta y desmoralizada se convertirán en auténticos puestos de retaguardia de los que se ocuparán los batallones históricos, evitando así poner en peligro al grueso del ejército.

No es pura casualidad que en el momento en que la teología moderna ha desvelado su desamparo como consecuencia de su recurso exclusivo a la historia, se haya revelado además impotente y desprovista de garra para hacer frente a las fuerzas reaccionarias, a cuyas afirmaciones injustas y sin sentido sólo puede oponer protestas escritas y no verdaderas acciones. También en este caso se recoge lo que se ha sembrado. Ritschl y los suyos cavaron la sepultura al poderoso liberalismo religioso. Impidieron la concentración y organización de las fuerzas, desacreditaron la palabra «liberal» con gestos orgullosos, sintieron una repulsa visceral contra cualquier forma de partidismo y debate público, se entregaron a «metodologías» y artificios, de ese modo pudieron abrir el camino a la equiparación de liberal y conservador y produjeron la generación de los «modernos», que en lugar de velas y adentrarse en el mar del conocimiento, aprovechó el soplo del espíritu simplemente para hacer resonar los tonos del arpa de la teología de compromiso.

Las corrientes positivas podían constatar con satisfacción que la confluencia de la crítica de Wrede y de la escatología consecuente con los ataques de los detractores de la historicidad de Jesús había puesto a la teología moderna en una situación poco envidiable. En las publicaciones ortodoxas y católicas que participaron en el debate no faltan observaciones de este tipo [10].

---

ideas religiosas Hartmann opina que la negacion de la existencia del Señor no es ni muchísimo menos tan funesta como el intento tantas veces realizados de convertir la fe en él en el fundamento de la religión Rich E Funcke, predicador itinerante a D de la T G , mantenía una postura similar en su desconcertante *Die historischen Grudlagen des Christentums* (Leipzig 1904)

[10] K. Dunkmann, antiguo rector del seminario de predicadores de Wittenberg y actual profesor en Greifswald, ofrece una amplia descripción del estado de la teología moderna en su obra *Der historische Jesus der mythologische Christus und Jesus der Christus* (Leipzig 1911) Como aportación a-dialéctica, esta obra merece toda nuestra atención Dunkmann sabe poner frente a frente a los adversarios de la ortodoxia Pero, como él no tiene una visión propia de la historia y de la filosofía, la obra produce el mismo efecto que un timbre en una casa deshabitada. El autor revela ciertos atisbos de fidelidad a la concepción autoritativamente sobrenaturalista En su obra *Ist das «liberale» Jesusbild widerlegt?* (Tubinga 1910), Heinrich Weinel lucha en todos los frentes -el de Wrede, el de la escatología consecuente y el de los que niegan la historicidad de Jesús. En las reflexiones finales revela la escasa aptitud que revelan los teólogos modernos de la

A los movimientos espirituales les ocurre en definitiva lo que a los hombres: para crecer y madurar tienen que pasar humillaciones. Lo único importante es que la teología moderna logre un conocimiento de sí misma, deponga su naturaleza innatural y vuelva a convertirse en una teología auténticamente «liberal»; sólo así podrá ser capaz de llevar a cabo la gran misión a la que está llamada. Es preciso que vuelva a aprender a pensar y a sentir en términos elementales, que renuncie a tantísimos artificios, regrese del terreno de la historia construída al de la historia verdadera, de la teología historizante al de la religión auténtica; es necesario que busque la comunión de sentimientos y el entendimiento con cualquier forma de filosofía, incluso la filosofía de la naturaleza y la monista; que deje de considerar el discurso edificante como una forma de pensamiento, que se libere de una escolástica cómoda, que deje de jugar con el doble sentido de las palabras, que supere el temor enfermizo al naturalismo y al intelectualismo, que se haga gnóstica en el sentido más profundo y noble del término, que investigue y piense históricamente, aunque no para quedarse anclada en la historia; que fundamente la religión en el espíritu y que deje luego que la religión tome posesión de la tradición.

El problema de la relación entre religión absoluta y religión histórica y la cuestión que se sitúa en el centro de ese problema, es decir el lugar y la significación de la persona de Jesús, plantearán muchas dificultades y puede originar serios conflictos internos y externos. Los individuos y las colectividades tendrán que compartir más que en el pasado las responsabilidades de las iglesias y las comunidades. A pesar de ello, las cosas podrán transcurrir perfectamente si la teología moderna se preocupa por fortalecerse e interiorizarse, educándose en una honestidad más simple y profunda.

La cuestión tocante a la filosofía de la religión no tiene que enfrentarse sólo con la eventualidad de la no existencia de Jesús. Quienes defienden su historicidad tendrán que tomar conciencia, antes que nada, del auténtico alcance de su empresa; tendrán que ser conscientes de que lo que deben demostrar es su existencia en cuanto tal y no la existencia de la autoridad religiosa que ellos imaginan para poder fundamentar sobre ella su propia teología. Tienen que contar con la posibilidad de que el personaje por cuyos derechos van a batirse podría resultar completamente distinto a como ellos lo imaginan cuando lo defienden. Podría ocurrir que Jesús no respondiera a las expectativas que ellos han puesto en él; si esto ocurriera, quedaría seriamente comprometida una religiosidad que hubiera pretendido ponerlo a su servicio. Como se deduce de los debates con Drews, Robertson y Smith, la teología defiende a su «Jesús histórico» contra una historicidad demasiado minimizada. Pero el Jesús real podría presentarse, en todo lo que constituye su visión del mundo, tan condicionado por su momento histórico, que nuestra relación con

---

historia para el pensamiento filosófico Weinel no puede entender el «intelectualismo» de los adversarios y opina que las objeciones demasiado parciales de la fundamentación histórica de la religión deben tener su origen en «malentendidos».

él sería altamente problemática Una defensa de la historicidad de Jesús que no tenga en cuenta *a priori* la eventualidad de una «historicidad demasiado acentuada» no sería de hecho una defensa imparcial Lo que se defendería de hecho no es la historicidad de Jesús, sino la historicidad de un Jesús muy concreto.

La cantidad de dificultades que podría plantearnos un Jesús histórico puede deducirse de los juicios de Eduard Hartmann y otras autoridades nada irreligiosas[11]. Quien se acerque sin prejuicios a ese Jesús descubrirá en él ciertos elementos extraños que podrían parecerles chocantes e incluso moral y religiosamente escandalosos.

Su ética nos puede parecer cálida y profunda, pero resulta en definitiva imperfecta, pues no toma en consideración o incluso menosprecia valores como el trabajo, el lucro, la actividad y otras muchas realidades humanas. Por otra parte, el recurso a la tosca idea de la retribución pone en peligro dicha ética; las concepciones particularistas de corte judío hacen de ella una ética muy estrecha, el supuesto de la predestinación la convierte en algo frustrante. A ello hay que añadir el primitivismo de las concepciones metafísicas de Jesús, imposibles de traducir en términos modernos y que no pueden responder a las más elementales necesidades del pensamiento y la especulación.

Si uno tiene en cuenta, además, la determinación escatológica de su autoconciencia, de sus esperanzas, de su predicación y sus opciones y acciones, aumentará la impresión de que la personalidad de Jesús nos es completamente extraña a nosotros y a nuestra época. Resulta mucho más lógico afirmar que no es posible establecer ninguna forma de relación con él que afirmar lo contrario.

En su interesante escrito *Jesus im Lichte der Gegenwart,* Ernst Horneffer toma esa última opción[12]. El autor acepta sin condiciones la fuerza y la

---

[11] Sobre Eduard von Hartmann, cf *supra* 407-409 Una panorámica estupenda de las opiniones sobre Jesús expresadas por pensadores, poetas y teólogos de todas las épocas la ofrece Gustav Pfannmuller (Darmstadt) en su libro *Jesus im Urteil der Jahrhunderte* (Leipzig/Berlín 1908) Puede verse además Johann de le Roi, *Neujudische Stimmen uber Jesum Christum* (Leipzig 1910) Una orientación sobre las modernas interpretaciones de Jesus la ofrecen A Schettler, *Jesus in der modernen Kritik* Beitrage zum Jesusproblem (Reurode –Silesia– 1911) Otto Baumgarten, «Jesus Christus in der Gegenwart», en *Religion in Vergangenheit und Gegenwart* III (Tubinga 1912) 411-422 También vale la pena mencionar la edición corregida de la obra de H Weinel, *Jesus in neunzehnten Jahrhundert* (Tubinga 1907) Un estudio profundo y delicioso lo constituye el libro de Johannes Neumann, pastor-jefe en Huberstube, *Die Auffassungen Jesu in der evangelischen Kirche* (Halle –Saale– 1909), que recoge una conferencia del autor

[12] Ernest Horneffer, nacido en Stettin en 1871, está influido por Nietzsche y realiza una intensa actividad orientada a desarrollar un movimiento religioso liberal Vive en Munich *Jesus im Lichte der Gegenwart* (Leipzig 1910) Del prólogo de esta obra «En principio siento un profundo respecto por las aportaciones científicas de la teología liberal Sólo que los teólogos se empeñan en presentarla con ciertos adornos de mal gusto para que los conocimientos adquiridos se impongan en su justa medida -una actitud que revela una gran dosis de honradez subjetiva, pero que de hecho nace de un engaño consecuencia de los instintos religiosos heredados o adquiridos Es preciso rechazar estos elementos marginales y atenerse sin prejuicios a la imagen liberal de Jesús, uno se dará cuenta de que quienes han dado el tiro de gracia al cristianismo han

grandeza de Jesús y no quiere negar que su persona ha originado multitud de bienes. Pero al mismo tiempo lo considera el «más peligroso idealista que haya jamás existido»; constata además que en la personalidad de Jesús se mezclan elementos beneficiosos y perjudiciales y que, en consecuencia, su influjo en la historia ha sido bueno y perjudicial al mismo tiempo.

Es pues evidente que la cuestión tocante a la filosofía de la religión debe afrontarse con esos dos extremos implicados en la posibilidad de que Jesús no existiera, para la religiosidad moderna, bien porque se demuestre que o ha existido en absoluto o bien porque aparece como alguien demasiado encarnado en su historia. Las afirmaciones que se hacen sobre este punto se mueven normalmente entre dos extremos y, como revela la actuación de la teología moderna, se reduce esencialmente a un compromiso entre ambos. La teología pretende minimizar lo histórico recurriendo a lo no histórico; sólo así podrá salvar a un Jesús que resulte religiosamente adaptable.

En este sentido, la vía más simple ha consistido en que, a medida que la teología iba descubriendo el carácter escatológico de las ideas de Jesús, supuso por su cuenta y riesgo que, junto a ese carácter escatológico, Jesús habría pensado también en categorías no escatológicas, habría predicado un reino espiritual y actual y habría enseñado una ética adecuada a ese reino. Para fundamentar esta visión de las cosas se recurre a los artificios de la interpretación. Una autoridad como H.J. Holtzmann hizo suya esa opinión y eso bastó para que se convirtiera en dogma histórico.

Otra posibilidad de interpretar las cosas parte del hecho de que la auténtica imagen de Jesús sólo puede obtenerse a partir de los relatos de los dos Sinópticos más antiguos y sobre la base de ciertos rasgos de carácter general. La obra de Volkmar y Wrede autorizó a la teología moderna a abandonar la escatología, la conciencia mesiánico-apocalíptica y cualquier otro elemento que pudiera resultarle extraño o escandaloso, apoyándose en el supuesto de que eran productos de la teología de la comunidad. Por otra parte, el escepticismo suscita siempre cierto prejuicio oportuno contra este tipo de cientificismo; por ello el crédito que mereció la opinión de Holtzmann está a punto de apagarse y la teología está replegándose en el supuesto de que las noticias fidedignas sobre Jesús son muy escasas. Wrede, a quien se atacó duramente en un principio, facilita ahora la renuncia a un Jesús demasiado histórico. Puesto que los retoques no resultan ya viables, la teología se ayuda de imágenes no demasiado claras.

De este modo se facilitan mucho las cosas, cierto; pero el precio que hay que pagar por ello es demasiado alto; en lugar del Mesías vivo, la teología se ha quedado simplemente con un «maestro judío» de caracteres muy poco precisos, y que de suyo no tiene ninguna significación para la religión moderna. Dado que sus primeros seguidores, a los cuales se remonta el cristianismo, lo

---

sido los mismos teólogos» Wilhelm von Schnehen emite un juicio muy parecido en su obra *Der moderne Jesuskult* (Francfort del Meno [2]1907), cf *supra* 513s.

adornaron con el título de mesías judío y le atribuyeron además el carácter de un dios salvador de corte greco-oriental, se le sigue concediendo un puesto de honor histórico. Pero el Jesús histórico se salva sólo en apariencia. La religión trabaja de hecho con los elementos de la comunidad primitiva y con el Cristo simbólico y mítico, es decir, con los mismos elementos a los que se remite Wrede.

Lo que llama la atención en la cuestión tocante a la filosofía de la religión es que todos los compromisos entre esos dos extremos carecen en definitiva de valor. La verdad no está en el medio. Lo que se plantea es una alternativa. La religión tiene que contar bien con el Jesús no histórico o bien con un Jesús demasiado histórico. Las soluciones de compromiso sólo son útiles en apariencia y, de hecho, caen en seguida en uno de los dos extremos.

Cuando uno comienza a eliminar elementos de los relatos evangélicos, Jesús se va haciendo cada vez más insignificante y carente de vida; ello es así de tal modo, que su importancia para la religión desaparece completamente o, en el mejor de los casos, no tiene más importancia que cualquier otro de los grandes personajes que hayan podido existir en la historia.

La otra posibilidad consiste en respetar el tenor de los textos sólo en la medida en que, apoyados en ellos, e logre delinear una personalidad más o menos característica y significativa. Pero en ese caso, se suelen descubrir al mismo tiempo tantos elementos extraños que o serviría de nada separarlos del resto de afirmaciones; desde la perspectiva de la filosofía de la religión habría que contar, en efecto, con la posibilidad de una historicidad demasiado acentuada.

Se trata de un reactivo demasiado sensible, que produce siempre uno u otro color. Algunos creen que, dosificando bien los elementos, sería posible lograr colores matizados y demostrar un resultado adecuado a ellos. Sin embargo, basta volver a agitar el tubo de ensayo o dejar que los elementos reposen cierto tiempo para volver a encontrarse con uno de los dos colores. El color intermedio no es más que un resultado engañoso, consecuencia de la mezcla imperfecta y transitoria de los dos líquidos.

Las observaciones históricas coinciden con las que hemos hecho sobre la base de la filosofía de la religión; ocurre, en efecto, que cualquier concepción que se apoya en ese tipo de compromisos sólo puede obtenerse sobre la base de los dos Sinópticos más antiguos, aplicando procesos inadecuados y o científicos. El resultado es siempre el mismo: o se admite que Jesús no ha existido o se acepta que era tal y como nos lo describen Marcos y Mateo interpretados literalmente.

Esto significa que, aunque el recurso a la historia haya sido el método más usado por considerar que era el más sencillo y el menos nocivo para el pueblo, es imposible dar una solución «histórica» al problema de la importancia de Jesús para la religiosidad actual. En definitiva, la pretensión última de los autores era evitar que el Jesús histórico produjera una tensión interior a los

creyentes; para ello se recurría a una concepción obtenida sobre la base de una ciencia histórica fabricada con esa finalidad. Esta metodología es ciertamente la más cómoda, pero es intrínsecamente deshonesta. Por otra parte, sólo es posible practicarla mientras no entre en crisis la fe en la autoridad de la ciencia empreñada en esa tarea.

El único camino verdadero pasa muy encima de los senderos de los contrabandistas y se eleva a las alturas del pensamiento. La cuestión decisiva es saber si la personalidad de Jesús puede tener algún significado para nuestra religión, a pesar de los elementos extraños que parecen oponerlo a nuestras propias concepciones. Y a esa cuestión sólo se puede dar una solución desde la reflexión religiosa. Cuando se emprende ese camino, es preciso dejar abiertas todas las posibilidades, desde las más minimalistas a las más maximalistas. Lo único que hay que procurar es que la relación que se establezca sea ética y honesta. Y a dicha relación sólo se puede acceder cuando se establece sobre una base de libertad. El presupuesto necesario para ello es, sin embargo, que la religión es, por su propia esencia, independiente de toda historia.

Para unos, el Señor es un personaje importantísimo frente a otros muchos. Otros darán culto a Jesús, sin caer en el juicio de Schnehen. Este autor afirma que dicho culto supone una trivialización de la religión y que, por ello, es preciso oponerse a él; este juicio sólo es correcto en el caso de que el citado culto a Jesús se identifique con el contenido y la esencia de la religión en cuanto tal y pretenda sustituir a la metafísica. Si se limita a ser un elemento más de la religiosidad, todos los peros aducidos por Schnehen, por muy importantes que sean, pierden su valor. Dicho culto no será entonces algo pernicioso, sino más bien un elemento vivificador de la religión. No existirá ya el peligro de un falso reduccionismo autoritativo e historizante de la religión.

De hecho, el Jesús histórico ha tenido un papel muy secundario en los intentos cristológicos del siglo XIX, por no hablar de la doctrina eclesial tradicional. Este hecho aparece con toda evidencia, contra la intención del propio autor, en el libro de Ernst Günther. Este analiza las doctrinas sobre «la persona de Cristo» que se han presentado desde Schleiermacher hasta la época más reciente, mostrando además con gran agudeza los problemas y las relaciones existentes en las distintas concepciones.

Quien siga atentamente la exposición de Günther, podrá percatarse con admiración creciente que los distintos teólogos dogmáticos, bien sea que sigan una corriente filosófica o no filosófica, se ocupan más de sus precursores y adversarios que de la persona del Jesús histórico. Un análisis cuantitativo de sus posturas revela que en ellas sólo se mantienen algunos elementos del fenómeno histórico. De hecho, la dogmática cristiana, en sus distintas corrientes, ha sido dominada normalmente por el Jesús simbólico. Al Jesús histórico sólo se recurría en la medida en que ofrecía un marco temporal y local concreto a lo que en realidad era la sombra de ese Jesús; de ese modo lograba elevar dicha sombra a la categoría de una personalidad moral y religiosa que habría

existido en un momento y en un lugar determinados de la historia [13]. En los casos en los que la teología ha hecho un verdadero esfuerzo por partir realmente del Jesús histórico, intentando presentar realmente la significación religiosa que puede tener para nosotros, ha estado muy lejos de ofrecer un resultado medianamente satisfactorio.

En líneas generales, la teología se mueve en el marco de la idea de que Jesús habría revelado a Dios como Padre, cuando el problema realmente importante es precisamente cómo conciliar la idea que nosotros podemos hacernos de Dios, apoyados en el pensamiento moderno, con esa idea ingenua que Jesús tenía de él. Los autores tienen en cuenta la dificultad que plantea el hecho de que el Dios de Jesús no es Padre de todos los hombres, sino únicamente de los predestinados.

Para completar ese resultado insatisfactorio, los autores recurren normalmente a la idea de que Jesús es en cierto modo un «símbolo» [14].

En su estudio *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft,* el profesor de Breslau, G. Wobbermin, se adentra por caminos peligrosos. Este autor intenta solucionar la cuestión distinguiendo entre el Jesús de la «Historia» y el Jesús de la «Geschichte». El primero, es decir, el personaje que desarrolló su actividad en Galilea, sólo es posible conocerlo en términos muy imprecisos; por esta razón, no es posible fundar en él la fe. El fundamento de la religión lo constituye el «geschichtlicher Jesus», es decir, la influencia de aquella personalidad histórica en el transcurso de la historia hasta nuestros días.

---

[13] Ernst Gunther, párroco en Backnang, *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im neunzehnten Jahrhundert* (Tubinga 1911) La amplia bibliografía que ofrece es valiosísima Al autor le resulta antipática la imagen de Jesus de la escatología consecuente, que describe con demasiada precipitación (cf 373-376) Es una pena que no desarrolle su propia visión de las cosas al final de su obra Gunther renuncia a entrar en la problemática de la cristología de los detractores de la historicidad de Jesús, y dicha actitud no es correcta. Es sumamente interesante estudiar el procedimiento seguido para obtener esos vaciados histórico-religiosos de la religión salvífica cristiana y del Cristo cristiano En la problemática sobre una eventual no historicidad de Jesús, se limita a remitir un artículo de Theodor Haering (356s) El dogmático de Tubinga plantea la siguiente pregunta «¿Habría certeza sobre la religión cristiana si hubiera certeza histórica sobre la no historicidad de la historia de Jesucristo?», además de plantear la cuestión, anima a responder a ella negativamente sin vacilaciones, ya que la certeza histórica sobre la no historicidad de la historia de Jesucristo es imposible Gunther no se percata de que de ese modo establece un sofisma peligroso, pues tampoco pueden ofrecerse pruebas definitivas de la historicidad de Jesús Sobre el problema de las relaciones entre Jesús de la historia y el de la cristología, cf además S Faut, *Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung* (Tubinga 1907) y Ferdinand Jakob Schmidt, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* (Francfort del Meno 1910) William Sanday, *Christologies ancient and modern* (Oxford 1910) vincula la concepcion histórica con otra de carácter místico-simbólico También en la cristología de Wilhelm Hermann la singularidad histórica de Jesús ocupa un segundo plano muy marcado H R Mackintosh, profesor de teología en Edimburgo, se ocupa muy poco del Jesús histórico en su amplio estudio *The doctrine of the Person of Jesus Christ* (Edimburgo 1912), el capítulo «Chirstology and historic Christ» es demasiado breve

[14] Cf además los datos que ofrecen O Baumgarten, A Schettler, H Weinel y J Naumann en los estudios citados *supra* 569

En definitiva, Wobbermin considera que lo que a nosotros nos interesa no es el Jesús histórico sino su espíritu. Sin embargo, por miedo al racionalismo, que pretendía ver el origen de la religión en la razón y en el pensamiento, y para mantener la ficción de que todas las concepciones cristianas podrían deducirse históricamente, Wobbermin desarrolla su idea fundamental recurriendo a distinciones artificiosas. Su método resulta por ello completamente inútil. Lo que hace falta es, sobre todo, que la teología hable un lenguaje claro. «Que vuestro lenguaje sea sí, sí; no, no. Todo lo que pase de ahí procede del maligno».

Además, ¿cómo es posible fundamentar la fe en la influencia del Señor en la historia de los pasados siglos? No es difícil demostrar que junto a aspectos claramente positivos, dicha influencia ha sido claramente negativa en otros puntos. La referencia al Señor contribuyó a destruir la grandeza de la cultura antigua; cooperó en el nacimiento de la Edad Media; fundados en la fe en el Señor, los hombres han realizado las acciones más terribles; en relación con la piedad católica, el Señor trabaja en la destrucción de muchísimos logros del estado moderno, la ética moderna, la cultura moderna y la religiosidad espiritualizada. Hay que evitar, por consiguiente, identificar el espíritu de Jesús con el influjo de Jesús en la historia so pretexto de poder renunciar así al «historischer Jesus» y conservar el «geschichtlicher Jesus». Este artificio de la escolástica moderna no contribuye en ningún modo a solucionar el problema.

Ernst Troeltsch y Bousset se enfrentan con un lenguaje claro y abierto con el problema de la significación del Jesús histórico. Estos dos autores han superado la escolástica de la teología moderna a la hora de enfrentarse con Jesús e intentan avanzar hacia posturas más objetivas.

Troeltsch [15] se percata «de que la necesidad intrínseca de la persona histórica de Jesús para la salvación sólo se plantea en relación con la idea que la ortodoxia de la Iglesia antigua tenía sobre la salvación, la autoridad y la misma Iglesia». Pero, a la hora de exponer la significación que puede tener para nosotros el Jesús histórico, su postura no va más allá de la simple afirmación de que se trata de un elemento esencial para la comunidad y para el culto, sin los cuales es imposible que exista una religión viva».«El elemento decisivo para determinar la significación de Jesús es .. la necesidad que sienten las comunidades religiosas de un apoyo, un centro, un símbolo para su propia vida religiosa». Troeltsch califica ese punto de partida como «social-sicológico» [16].

---

[15] Ernst Troeltsch, nacido en 1865, es profesor en Heidelberg, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu fur den Glauben* (Tubinga 1911, se trata de una conferencia)

[16] Troeltsch comenzó en 1901 la lucha contra la teología de la historia que osaba presentar su cristología como religión absoluta, dicha lucha se refleja en el estudio *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tubinga ^{2}1912) «La construción del cristianismo como religión absoluta» -afirma Troeltsch- «resulta imposible sobre la base del pensamiento histórico y con instrumentos exclusivamente históricos, a la imposibilidad de esta construción se debe gran parte de la insipidez, incerteza y oscuridad reflejadas en la teología actual» Sobre Jesús dice lo siguiente «El cristianismo sigue siendo de forma singular la obra de Jesús, una obra cuya mayor

Bousset[17] se extiende primero en términos generales sobre las relaciones entre historia y religión; en relación con los elementos negativos, adopta la misma perspectiva que Troeltsch. De Jesús sólo habla al final y, por desgracia, muy brevemente. La fe práctica, afirma Bousset, no vive de ideas, sino «de imágenes y símbolos y de la sensibilidad por la parábola y la imagen» «Aquí se sitúa, por tanto, la significación y la importancia y el sentido de la historia para el mundo de las ideas».

Lo que llama la atención es que las grandes personalidades religiosas sólo crean símbolos de fe, pero no se convierten ellas mismas en símbolos de una comunidad de creyentes. Esto es lo que ocurre con Jesús Por ello, en relación con él y, en grado menor, en relación con muchos héroes de la historia de las religiones, se puede «hablar de la presencia y de la cercanía de Dios así como de la imagen de Dios».

No vamos a referirnos al hecho de que Troeltsch y Bousset no traten más de cerca los problemas planteados por los elementos extraños que se manifiestan en Jesús ni se enfrenten con las objeciones que se podrían plantear sobre la base de la perspectiva adoptada por Eduard von Hartmann Tampoco vamos a hablar de que ambos trabajan intencionadamente con una imagen más o menos desdibujada, gracias a la cual evitan muchas dificultades[18].

---

fuerza reside precisamente en la relación con él y que saca su confianza de la fe en la garantía viva y verdadera de la presencia, de la gracia de Dios en la persona de Jesus Es verdad que también en otros héroes y profetas de la religión percibimos la gracia y la fuerza divina, pero en ninguna otra religión como en el cristianismo se halla unida la fe en Dios con la contemplacion de la vida y los sufrimientos del revelador y garante de esa fe» Las afirmaciones hechas en la conferencia citada en la nota anterior se quedan mucho más cortas que las que Troeltsch hace en la obra contemplada en esta nota ¿Por qué en lugar de desarrollar en el nuevo estudio la idea de que Jesús es «revelador y garante» se repliega en la interpretación socio-sicológica? ¿Por qué en lugar de hablar de lo que el Jesús histórico es directa y objetivamente para nosotros, se entretiene en discursos sobre la «adoración de Dios *en Cristo*» y el «puesto central de *Cristo* en el culto»? Debido a estas limitaciones, la conferencia indicada procede a base de fluctuaciones continuas Se tiene la impresión de que la visión histórica de Jesus que Troeltsch se vio obligado a admitir en 1911 no le permite realizar ya lo que aun le parecia posible en 1901 y que el sentido de la realidad que lo caracteriza le obliga a sacar ahora las consecuencias de esa imposibilidad

[17] Wilhelm Bousset, *Die Bedeutung der Person Jesu fur den Glauben Historische und rationale Grundlagen des Glaubens* (Berlín/Schnoneberg 1910, se trata de una conferencia) Sobre Bousset, cf, *supra* 300-305 En el sentido citado *supra* 569 Johannes Naumann esboza ideas muy valiosas para solucionar el problema Naumann acepta que las ideas de Jesus estaban condicionadas por la escatologia de su época, por otra parte, no se limita a afirmar que Jesus habría revelado un nuevo concepto de Dios, sino que interpreta la importancia de Jesus en el sentido de una potente voluntad que sigue actuando en nosotros Sin embargo Naumann se limita a presentar esta idea, sin desarrollarla

[18] Bousset reduce al mínimo la traducion historica segura y se sitúa en el mismo punto que Willian Wrede No quiere distinguir entre los elementos de la imagen de Jesus que son un «añadido y creación de la comunidad y aquellos otros que son realidad en el sentido más estricto del término», cree además que «en cuanto poesia y verdad» todo ello «sigue y seguirá siendo más efectivo que cualquier intento de reconstruir las cosas con total exactitud histórica», considera que, si adoptamos la vía de la reconstrución histórica, lo que queda de la personalidad de Jesús es prácticamente nada, ya que, en la medida en que dicha personalidad es históricamente real y verdadera, *se adecua perfectamente* al Señor *Como se ve, la concepción de Bousset es básicamente*

Pero, ¿qué decir de sus afirmaciones positivas sobre la significación de Jesús?

Jesús debe ser el factor al que se remiten la formación de la comunidad y el culto. Esta afirmación es muy difícil de demostrar históricamente, pues la expectativa del reino de Dios y de la parusía, dos elementos que mantuvieron muy unida a la comunidad primitiva, sólo tienen una relación indirecta con la persona histórica de Jesús de Nazaret. Por otra parte, ¿no son la sensibilidad y la voluntad religiosa dos elementos tan activos en la formación de una comunidad, que hacen innecesario el recurso a un personaje histórico? Las religiones mistéricas tenían una vida comunitaria y un culto muy vivos, sin que para ello tuvieran que remitirse a un personaje histórico.

Bousset se queda incluso más atrás que Troeltsch. ¿Cómo demostrar que nuestra religión tenía que poseer necesariamente «símbolos» y que no podía vivir sólo de ideas? ¿Y qué es lo que se ha conservado en ese símbolo del carácter, la inmediata y la entera vida espiritual del Jesús descrito en los Evangelios? ¿Qué aporta ese Jesús al individuo religioso? ¿En qué medida contribuye a su enriquecimiento, a su progreso? ¿En qué medida lo favorece en su vida interior y lo eleva por encima de las dificultades y las miserias de su vida interior y lo eleva por encima de las dificultades y las miserias de su vida exterior? Si el sentido de la religión es salvarnos del mundo librándonos de la contingencia, ¿en qué medida será salvado el hombre por Jesús, de acuerdo con las afirmaciones de Troeltsch y Bousset, más de lo que lo salva la religión, que eleva a ese mismo hombre a la libertad frente a la contingencia y a la causalidad y a una concepción superior de la acción?

Un Jesús que, no sea en último término, más que un «símbolo» con más o menos realidad es algo completamente indiferente para la fe. Los símbolos no aportan nada nuevo a la vida y a los contenidos de la religión. Todo lo contrario; el símbolo desata energías y provoca elementos representativos que, como enseña la historia, acaban causando un gran perjuicio al patrimonio de la fe en cuestión.

La «historia de las religiones» ha elevado en nuestros tiempos la palabra «símbolo» a una dignidad altísima, remontándose para ello a la significación del término en los cultos practicados en torno al cambio de era. Ahora bien, esas religiones tienen como elemento esencial la decadencia. Ese mismo carácter es inherente al símbolo. Este designa una realidad conscientemente inventada disimulada bajo la capa de estética [19]. Una religiosidad que sea inter-

---

idéntica a la de Drews En lugar de presentar la importancia de Jesús para la fe, encierra dicha importancia

La obra de Bousset a que nos venimos refiriendo demuestra a las claras cuán insostenibles resultan las soluciones de compromiso, que, por otra parte, siempre acabarán en un extremo o en el otro

19 Los participantes de los antiguos cultos de la naturaleza pensaban que lo que se decía de Dios y de su destino era real Esta ingenuidad se ha perdido en las religiones mistéricas. El

namente sana debe precaverse, por honestidad, del peligro que supone aceptar ese concepto y las ideas inherentes a él. Si los acepta, se irá a pique.

El concepto de símbolo podría ser confrontado al menos con la cuestión sobre el significado de Jesús.

¿Es el Jesús histórico, tal y como lo describen los dos Evangelios más antiguos y como aparece en sus dichos, un personaje que pueda decirnos algo a nosotros, que pueda actuar en nosotros como una fuerza motriz y que pueda enriquecer nuestra religión? ¿Sí o no?

Si la respuesta a esta pregunta es afirmativa, no necesitamos de los adornos de la estética; si es negativa, esos adornos no serían más que una simple mortaja puesta sobre Jesús.

A pesar de que los trabajos de Troeltsch y de Bousset no son sino meros esbozos, tienen una importancia enorme. Dos de los teólogos más importantes, de los cuales no hay demasiados ciertamente, y que son capaces de una reflexión simultáneamente filosófica y teológica, intentan demostrar la significación que puede tener Jesús para la religión en una época en que se niega su existencia histórica. En sus obras tienen en cuenta, además, las discusiones que se plantean en ese terreno. Pero el único resultado a que llegan en su empresa son *una serie de afirmaciones a toda vista insatisfactorias*.

Con esto no pretendo reprochar nada a estos dos autores. Cualquiera que sienta la religión como algo suyo y que sea además capaz de reflexionar los problemas, tendrá que agradecer a Troeltsch y a Bousset que no hayan formulado más de lo que podían formular y que los resultados insatisfactorios a los que han llegado no los hayan conducido a tomar la vía de los discursos generales y cargados de patetismo. El principio de la sabiduría al hablar sobre Jesús -y, al mismo tiempo, el principio de la veneración que se le debe- es que nuestro discurso sobre él evite las frases altisonantes.

¡Contémplese, pues, la situación! Ni la «cristología» eclesiástica ni la científica contienen demasiados puntos de referencia al Jesus histórico. Por otra parte, los teólogos que renuncian a las afirmaciones y discursos doctrinales al uso e intentan exponer la importancia que tiene Jesús para nuestra religiosidad, no hacen valer mucho más que los otros el carácter singular de su persona. Sus explicaciones no aparecen como actos de fe entusiastas en un fenómeno histórico.

Las cosas se plantean, pues, así: la teología no resalta demasiado al Jesús real y, por otra parte, no sabe qué hacer con él.

Lo que resulta extraño es que, con ese modo de ver las cosas, intente dar la batalla en favor de su existencia histórica. Uno tiene la impresión de que está defendiendo algo que nunca le ha pertenecido y que, si prescindimos de su

---

mito ya no es historia, sino que es considerado como algo histórico Más aún, el culto de Serapis se basa en una invención consciente.

injustificado uso externo orientado a convertir la religión moderna en una religión que se remita a una tradición histórica, nunca ha usado realmente.

Los adversarios de A. Drews las pasarían de hecho muy negras si tuvieran que justificar con amplitud y objetividad su defensa tan apasionada de la historia; si tuvieran que explicar cuál es exactamente ese personaje que ellos pretenden arrancar de las garras de la aniquilación histórica; si tuvieran que dar cuenta de la importancia que tiene para ellos ese personaje y del puesto que piensan atribuirle en la religión, si es que ganan la batalla de su historicidad.

En definitiva, no nos encontramos ante un movimiento intencionado y consciente, sino reflejo, extrañamente vivo y planteado con unos objetivos muy claros, que ha eliminado el encanto resultante de la negación de la historicidad de Jesús.

Los errores de las construciones de Robertson, Smith y Drews son evidentes; es preciso, pues, refutarlas. La religión cristiana se remonta a Jesús, de acuerdo con las reglas de la tradición. Lo que se plantea es, por consiguiente, una cuestión de honor: se trata de que las generaciones que han creído en Jesús hasta el presente y nosotros con ellas no aparezcamos ante el mundo como pobres engañados.

A estas razones más extrínsecas se une la afirmación de que, sean cuales sean las ideas mediante las cuales se representa el precioso patrimonio de un movimiento espiritual o incluso de una verdad espiritual, la religión se enriquece extraordinariamente cuando se remonta a una personalidad histórica singularmente viva.

Este supuesto, que constituye de hecho una intuición natural, concede a los defensores de la historicidad de Jesús una superioridad tremenda frente a sus adversarios, perdidos en las nebulosas de los símbolos. Con todo, es una pena que esa intuición la hayan expresado sólo a base de afirmaciones generalísimas, que rozan a veces lo «edificante», en lugar de elevarla a la categoría de un pensamiento y una reflexión consciente, centrada en el por qué, el cómo y el para qué de la lucha planteada.

En los debates no han aflorado demasiado las cuestiones de principio y de filosofía de la religión planteadas por el problema de la historicidad de Jesús. Este hecho coloca a la teología de nuestra época en una situación no muy ventajosa y, como se evidencia ulteriormente, demuestra que ha perdido el hábito de reflexionar sobre la historia pura y sobre una pura «historia de las religiones».

Por cuanto se refiere a la cuestión tocante a la historia de las religiones, los detractores de la historicidad de Jesús juegan con ventaja frente a us defensores, pues se sitúan en la línea de una corriente general del pensamiento. En amplios círculos científicos se da por descontado que la problemática planteada por la persona de Jesús sólo se puede iluminar sobre la base de las religiones greco-orientales. Incluso quienes no aceptan el racionalismo de un Robertson, un Smith o un Drews, consideran como presupuesto evidente que, in-

cluso en el caso de que se pudiera establecer un núcleo histórico, la vida de Jesús se compone fundamentalmente de mitos[20]. Quien no acepta esa visión de las cosas se expone a ser tachado de retrógrado.

Así se explica que los defensores de la historicidad de Jesús no cuestionaran los planteamientos más generales sostenidos por sus adversarios en el terreno de la historicidad de las religiones y que de hecho se ocuparan sólo de las afirmaciones más osadas de estos últimos . En realidad, sería más conveniente clarificar críticamente los supuestos más conocidos en que se apoyan A. Drews y los suyos.

También la historia de las religiones ha cedido a la tentación de la vulgarización. Muchos de sus representantes están muy lejos de atenerse a las exigencias de una ciencia exacta de la historia. Supongamos que alguien está interesado en un estudio auténtico de la historia de las religiones y quiere hacerse una idea clara sobre el tema; que acuda a las exposiciones científicas e investigue además por cuenta propia, en la medida de lo posible, las fuentes: verá qué cantidad de generalizaciones, de combinaciones y de hipótesis se han añadido a los hechos puros y simples. En las grandes obras sobre la historia de las religiones sólo un 30% del conjunto son descubrimientos realmente interesantes; el resto de los materiales son, en gran parte, fruto de exposiciones fantasiosas y efectistas.

No hay que negar que, ya en los representantes clásicos de la historia de las religiones, puede observarse cierta tendencia a las combinaciones y generalizaciones hechas a la ligera. A pesar del gran respecto que merece Albrecht Dietrich, muerto por desgracia demasiado pronto, hay que reconocer que, sin tener demasiados puntos de apoyo para llegar a esa conclusión, consideró que la recopilación de oraciones del Papiro Mágico de París era una «liturgia de Mitra» (1903). Otras muchas afirmaciones del mismo autor carecen también de fundamento. Por otra parte, el mismo Dietrich tuvo ya ocasión de lamentarse ante los excesos de una «investigación de la historia de las religiones realizada con demasidad ligereza»[21]. Entre los errores más garrafales mencionan el hecho «de que lo que resulta más lógico pasa desapercibido o es incluso ignorado o pasado por alto»; frente a ello, se buscan los elementos más extraños, y mediante métodos violentísimos, se fuerzan analogías, que una mente clarividente es incapaz de percibir». En términos parecidos se expresaba en 1906 el

---

[20] Wilhelm Wundt, nacido en 1832, profesor de filosofía en Leipzig, se expresa en los términos siguientes en su *Volkerpsychologie* II 3ª parte (1909) 528 -la obra más importante sobre los orígenes de la religión «Ninguna persona imparcial que conozca algo los caminos seguidos en la formación de los mitos y que además haya seguido más o menos las investigaciones progresivas sobre las fuentes de las antiguas sagas orientales podrá seguir dudando hoy de que, salvo algunos elementos poco históricos pero suficientemente fidedignos de la historia de la pasión, la trayectoria externa de la vida de Jesús no es más que un trabado de leyendas» El orientalista Heinrich Zimmern defiende una opinión similar en su obra *Zum Streit um die Christusmythe* (Berlín 1910) 6; cf. *supra* 526.

[21] En su *Mithrasliturgie* (1903) el autor pone sobre el tapete las dificultades

gran estudioso del culto de Mitra, Francois Cumont, en su obra *Les religions orientales dans la paganisme romain.* En los últimos años, los investigadores han superado sus respectivas osadías sobre el tema en sus obras de divulgación.

En opinión de estos estudiosos de la historia de las religiones, ya mucho antes del cristianismo existía ya una forma de gnosticismo[22] El movimiento al que tuvo que enfrentarse la iglesia en el siglo II de nuestra era no fue más que una fase especial de aquel fenómeno general.

A ello hay que objetar que la palabra gnosis se emplea aquí en una acepción doble. Históricamente «gnosis» designa sólo las corrientes y sectas aparecidas en el seno del cristianismo que pretendían ofrecer un «conocimiento» especulativo de la salvación aportada por el Jesús histórico. Esas corrientes y sectas centraron su reflexión en la evolución trágica del ser, cuya última etapa consiste en el retorno del espíritu al espíritu. Pretendían además interpretar la «historia del mundo» sobre la base de concepciones dualistas, la muerte de Jesús sería el culmen de esa historia de carácter religioso-especulativo[23].

El intelectualismo y la especulación constituyen elementos esenciales de ese fenómeno. Por ello no existió un «gnosticismo» fuera del cristianismo. La filosofía griega y alejandrina de la religión manifiestan puntos de contacto con esa corriente; pero carecen, sin embargo, de unidad especulativa y del hecho histórico en torno al cual gira dicha especulación. Fuera de ese marco, todo lo que se considera «gnosis» greco-oriental no es de hecho más que «sincretismo», es decir, visión común y combinación de religiones y cultos con una coloración religiosa más o menos griega.

La confusión que reina actualmente entre los conceptos de «sincretismo» y «gnosticismo» ha dado lugar a un error garrafal. Ambos movimientos comparten la visión dualista de materia y espíritu y la idea de la salvación. Pero el resto de los elementos revelan diferiencias claras. El sincretismo es un movimiento más primitivo y menos especulativo. Su interés capital se centra en conceder la salvación a través de representaciones cultuales La idea grandiosa de la «salvación del mundo», sobre cuya base se realiza la salvación del individuo, es completamente extraña al sincretismo. No tiene nada que ver con ideas cosmológicas o de filosofía de la historia Se conforma con los mitos, puestos en relación con ciertas acciones cultuales

---

[22] El «método de la historia de las religiones» exige no aislar las distintas religiones, el autor que se decida a adoptar dicho método debe estar dispuesto a rastrear las influencias recíprocas evidentes o subterráneas. Así pues, se trata básicamente de un presupuesto evidente del método científico, al que se da un nombre distinto por el simple hecho de que la investigación teológica se cerró a él durante bastante tiempo En términos generales se puede afirmar que cualquier investigador que trabaje científicamente lo hace de acuerdo con el método de la historia de las religiones. Aunque no por ello debe asentir a todas las tentativas más o menos osadas de dicho método y preferir las analogías más remotas a las que resultan más evidentes

[23] Para una orientación sobre la naturaleza de la gnosis, cf W Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga 1907)

El verdadero gnosticismo contempla el destino del individuo sólo en relación con el gran drama del mundo. Los elementos sincretistas, cuando existen, están al servicio de la especulación. Por otra parte, los elementos míticos sólo tienen importancia en la medida en que se hallan insertos en el gran acontecimiento de la historia del espíritu. El culto no ocupa en él un lugar predominante.

Es verdad que el «sincretismo» y el «gnosticismo» tienen algunnos elementos en común. Pero ese hecho no cambia para nada el valor general de la distinción que hemos establecido. Los autores comenzaron a hablar de gnosticismo cristiano cuando, hace ahora unos dos decenios, se seguía suponiendo que era posible completamente las raíces del gnosticismo cristiano en el sincretismo greco-oriental. Sin embargo, esa esperanza no se ha cumplido. Cuanto mejor se va conociendo el sincretismo se va viendo con mayor claridad que dicho movimiento está muy lejos de poder explicar la naturaleza típica del movimiento que se insertaría luego en el seno del cristianismo, dando lugar a aquel gran sistema de pensamiento. Prescindiendo de los presupuestos más generales, lo que otorga a la gnosis tardía su singularidad propia y su enorme importancia no se halla en la gnosis temprana Por ello, va siendo hora de que los autores vayan pensando cómo normalizar el lenguaje y dejen de hablar de gnosticismo allí donde lo que existe es únicamente una forma de sincretismo[24].

---

[24] La naturaleza del gnosticismo sólo se comprende cuando se ha comparado primero con la cosmovisión escatológica del cristianismo primitivo También en el caso de dicha cosmovisión la salvación del individuo se explica sobre la base de una salvación del mundo fundada en un hecho histórico con efectos cosmológicos Lo único que hace el gnosticismo es sustituir los presupuestos materialistas de esa explicación por el presupuesto griego de la oposición materia-espíritu La relación entre la salvación del individuo y la del mundo y la valoración del hecho histórico han sido configurados de acuerdo con la escatología del cristianismo primitivo, los autores han prestado muy poca atención a este aspecto del problema La filosofía griega de la religión no alcanzo nunca este nivel de planteamientos, que abarca el acontecer y el destino del mundo, sino que se ocupó principalmente del destino del individuo El planteamiento más global es, por su propia esencia, típico del judaísmo tardío, es decir, del profetismo judío en cuanto influído por el parsismo A través del cristianismo, dicho planteamiento fue presentado en formas nuevas y sacando todas las consecuencias Así pues, los elementos especulativos de la gnosis no se deben al espíritu griego Todo lo contrario Dichos elementos eran intrínsecos a la escatología y revivieron cuando el espíritu griego entró en contacto con ella Así se explica lo sorprendente que resultó el resurgir de dicho movimiento El sistema de Pablo permite concluir que en la escatología había elementos especulativos de una gran fuerza Frente a ello, los epígonos de la filosofía griega carecían de aquella fuerza, ya que, prescindiendo de los intentos realizados por los estoicos, a la hora de tratar los problemas religiosos no implicó la idea del origen y del fin del mundo, no concedió espacio propio a la idea de una plenitud ética o supraética de la humanidad y se interesó unilateralmente por la salvación del individuo Por ello fue incapaz de configurar con cierta grandiosidad el material que le ofrecían los mitos y en lugar de elevar el sincretismo a la categoría de gnosticismo, quedó estancada en el simple sincretismo Así pues, los intentos de la filosofía griega de la religión por hacer renacer los antiguos cultos contaban en principio con una serie de barreras, debido precisamente a que carecía de cualquier forma de especulación que tuviera cierta altura, por ello, tales intentos acabaron necesariamente en una simple restauración más o menos anodina, cuyos productos clásicos pueden considerarse los discursos del Emperador Juliano al rey Helios y a la madre de los dioses, sobre este último punto, cf Georg Mau, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf Konig Helios und Gottermutter* (1908)

Por cuanto al sincretismo se refiere, los grupos de concepciones que entran en juego en dicho movimiento son fundamentalmente tres: el parsismo, las religiones asiro-babilónicas y los cultos a las divinidades de la naturaleza -Atis, Adonis y Dionisos entre otros-, que, por influencia del espíritu griego, se convirtieron más o menos en «religiones salvíficas». En el caso concreto del último grupo indicado, hay que tener en cuenta el culto de Mitra, de origen persa, y el culto a Osiris (Serapis) e Isis, que son un producto greco-egipcio.

De acuerdo con la historia de las religiones optimistas, los elementos citados habrían evolucionado, en un proceso de interacción recíproca, hacia una especie de religión universal. Sin embargo, un analisis más cuidado permite descubrir que los investigadores de la mencionada corriente han mezclado en su fantasía los distintos elementos, suponiendo que el espíritu de la época antigua siguió exactamente el mismo proceso que ellos.

Pero las cosas no ocurrieron de ese modo. Sobre la base de los datos de la tradición es imposible demostrar una fusión general de ideas como la que imaginan nuestros autores. El sincretismo no fue un movimiento tan universal, pues, ¿en qué documentos aparecen mezcladas las concepciones asiro-babilónicas con las religiones mistéricas, producto de los cultos de la naturaleza? ¿En qué lugar se abrieron paso en el seno de las religiones mistéricas las ideas especulativas del parsismo? Estas últimas no pudieron asimilar nunca de hecho el culto de Mitra, configurado como religión mistérica.

Que no se nos exija, admitir el supuesto de la existencia de una religión salvífica universal de carácter gnóstico-sincretista, cuando en realidad sabemos tan poco acerca del alcance y la naturaleza que poseyó esa interacción y fusión de las distintas concepciones. Si prescindimos de la fusión entre la mitología griega y romana, son sincretistas sobre todo las religiones mistéricas procedentes de los cultos de la naturaleza. E incluso en este caso, no se trata realmente de una fuerte asimilación y absorción de las más diversas concepciones religiosas, sino de prestaciones recíprocas de todas las magnitudes cultuales. La historia de las religiones razona del siguiente modo: al igual que es una salvación deseada, también los cultos y realidades que la garantizan son fundamentalmente una realidad única e idéntica.

El sincretismo no es, pues, un movimiento creador, sino que representa una fase de la evolución religiosa en la que los cultos habrían perdido su originalidad propia, poniéndose todos ellos al servicio de la filosofía griega de la religión.

No podemos demostrar hasta qué punto se había extendido el sincretismo entre los círculos de las religiones mistéricas en el período correspondiente al cambio de era. El culto de Mitra vive de las energías que le había inyectado el parsismo; se alimenta de ideas griegas, sin recibir elementos de otros cultos. Por su propia naturalezza, no es un movimiento sincretista; ahí residía su fuerza.

Así pues, los hechos son muy diferentes de como los pretende interpretar cierto romanticismo de la historia de las religiones. Quien estudie los hechos imparcialmente, no puede comulgar con las patéticas declamaciones sobre la «gnosis sincretista». En las religiones mistéricas no se descubren demasiados elementos que releven una profundidad real; tampoco se percibe en ellas una gran sensibilidad ética viva; no se conservan huellas de un pensamiento especulativo de amplios horizontes. El único elemento religioso es la desazón existencial y, extrañamente, cierto deseo superficial de salvación de corte griego. Este último elemento, al haber perdido toda relación con un pensamiento y una voluntad vivas y con una cosmovisión consciente, se dejó llevar por instintos mágicos y buscó apoyo en todo tipo de cultos antiguos; además reveló una completa falta de ingenio y, no pocas veces, incluso ciertas vilezas para favorecer aquel apoyo[25]

Smith y Drews se refieren continuamente al gnosticismo-precristiano, pero son incapaces de ofrecer una información exacta sobre lo que ellos entienden con ese término. El primero ve en el gnosticismo precristiano un movimiento vinculado a la expansión del monoteísmo, pero es incapaz de hacer ver en qué medida es gnóstico dicho movimiento y, mucho menos todavía, hasta qué punto es sincretista[26].

Drews ofrece una definición fantasiosa de aquel «producto irisado y desconcertante» que es para él el gnosticismo del s.I. d.C conocido por nosotros. Pero habría que preguntar cuáles son los elementos precristianos que quedan en la definición ofrecida por Drews, si se eliminan los que son productos de su fantasía o deben considerarse como integrantes del gnosticismo cristiano. La segunda parte de su *Christusmythe* no intenta llenar estas lagunas.

Tampoco Promus, Vollers, Lublinski, Volland y Whittaker son capaces de ofrecer una información objetiva satisfactoria sobre el movimiento del que, en su opinión, procede el cristianismo.

Para demostrar la existencia de una gnosis precristiana, algunos de estos autores recurren al alejandrismo, otros al esenismo y otros, en fin, -Drews entre ellos- al mandeísmo. Pero en todos los casos se trata simplemente de soluciones de emergencia.

El alejandrinismo es una filosofía de la religión de corte judío que sólo es sincretista en la medida en que intenta combinar el Antiguo Testamento con las ideas y posibilidades doctrinales platónico-estoicas

---

[25] P. Allo, *L'évangile en face du syncretisme paien* (París 1910) infravalora las energías espirituales del paganismo grco-oriental En la obra de H E de Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung* (1909) la fantasía se impone a la ciencia El autor intenta explicar ciertos detalles de las antiguas «consagraciones» sobre la base de experimentos ocultistas modernos

[26] Sobre el gnosticismo imaginado por Smith, cf *supra* 000s Tampoco Robertson ofrece pruebas de la existencia del supuesto gnosticismo precristiano

No es posible demostrar la existencia de elementos esenios en el cristianismo[27].

Los orígenes del mandeísmo permanecen todos en la más completa oscuridad. Sólo hay un elemento claro, es a saber, que los elementos capitales son parsistas y babilonios. La posible existencia de ese movimiento antes del cristianismo tendrá que seguir siendo una cuestión abierta. En cualquier caso, no hay datos de que desempeñara papel alguno en el movimiento sincretista precristiano. En el cristianismo primitivo no se descubren huellas de sus ideas típicas. Sigue aún por explicar el papel del mandeísmo en la historia del bautismo[28].

Así pues, por el momento hay que seguir exigiendo que los defensores de la existencia de un gnosticismo general precristiano de carácter sincretista ofrezcan documentos y pruebas que apoyen sus afirmaciones Dicha exigencia no ha sido satisfecha hasta el momento; por ello, las distintas hipótesis que quieren hacer de los Nazoreos o Nazareos gnósticos precristianos no tienen de hecho la importancia que pretenden. No tenemos necesidad de referirnos a las dudosas filosofías en que dichas hipótesis quieren apoyarse Este aspecto del problema ha sido clarificado suficientemente en las réplicas teológicas a dichas obras[29].

Hay que admitir que ni en el Antiguo Testamento ni en la literatura contemporánea se alude a un lugar de nombre Nazaret[30]. Sólo quienes suponen que en Galilea existían únicamente los lugares mencionados en el Antiguo Testamento y en la literatura contemporánea se atreverán a concluir de ese dato que jamás existió un lugar llamado Nazaret.

Un problema distinto es saber si la denominación «Nazoreo» (Nazoraios) puede proceder de Nazareno (Nazarenos) o si el patronímico de Nazaret no habría sido más bien «nazaretano» o algo parecido. Pero este problema debe dilucidarse aportando pruebas que demuestren casos análogos de abreviación

---

27 Moritz Friedlander ha sido el único autor que ha hecho un intento serio por relacionar cristianismo y esenismo cf. *supra* 411s.

28 Resulta imposible demostrar que los Naasenos tengan un origen precristiano El himno de los naasenos a que se refiere Smith (cf *supra* 549s) lleva el sello de las ideas fundamentales de la gran gnosis especulativa cristiana Sería muy difícil ofrecer paralelos del sincretismo precristiano.

29 Sobre las hipótesis de Robertson y Smith acerca de los Nazareos, cf *supra* 522 y 531. Puede verse además, Johannes Weiss, *Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte* (1910) 220-22 y Heinrich Weinel, *Ist das «Liberale» Christusbild widerlegt?* (1910) 96-102 Las teorías de L Salvatorelli, *Il significato di Nazareno* (Roma 1911) son muy afines a las de Robertson, también Salvatorelli relaciona el cristianismo primitivo con el nazareísmo

30 Tampoco en el Talmud hay referencias a Nazaret Entre las 63 ciudades galileas mencionadas por Flavio Josefo no aparece tampoco ese nombre Los primeros autores que hablan de esa ciudad son Julius Africanus, Eusebio, Jerónimo y Epifanio M Bruckner recopila en el artículo «Nazareth als Heimat Jesu», *PalastinaJahrbuch* (1911) 74-78 aquellos elementos de las noticias conservadas sobre Nazaret que podrían aportarse como prueba en favor de la existencia de dicha ciudad.

del nombre de un lugar en la formación del adjetivo correspondiente. Hubiera sido de desear que en los escritos de réplica se hubiera tratado esta cuestión de forma satisfactoria.

Hay que aceptar asímismo que Epifanio (*Haer.* 18 y 19; 29) se refiere a Nazareos precristianos[31]. Se puede presumir que se trata de un malentendido por parte de Epifanio; difícilmente se puede recurrir a la autoridad de un obispo del s. IV para resolver un problema concerniente a hechos situados en torno al cambio de era. Pero también se debe admitir que cualquier hipótesis que se apoye en este dato está formalmente justificada. Con todo, Epifanio no afirma en ningún texto que dicha secta diera culto a un Jesús precristiano.

La valoración de los nazarenos precristianos hecha por Smith dio pie a Friedländer[32] para seguir construyendo su hipótesis sobre los orígenes esenios del cristianismo, relacionados con el « am haarez» inspirado en aquella secta. Friedländer vincula la secta, que según los datos de Epifanio estaba establecida en Transjordania con la orden establecida junto al Mar Muerto; afirma además que dicha secta representa un gnosticismo judío precristiano, aunque observa que, según los datos conservados, no rechazaba la resurrección corporal. Supone asímismo que estaba en contacto con la diáspora griega y mantenía con fervor las expectativas mesiánicas. En ese sentido, los nazarenos precristianos rendían culto a Jesús

Jesús apareció entre ellos. No pertenecía al grupo, porque aceptaba la Ley. A pesar de ello, fue considerado miembro del grupo, razón por la cual se le denominaba «nazoreo» o «nazareno». Tras su muerte, la secta lo reconoció como mesías, «hasta tal punto que el culto a Cristo, practicado hasta entonces en condiciones muy precarias, se convirtió en un culto vivísimo a Jesucristo». Los elementos gnosticizantes que intentaron imponerse en el paulinismo fueron eliminados; surgió así el cristianismo judeo-eclesial, que más tarde, es decir, cuando logró imponerse la evolución hacia la iglesia católica, siguió existiendo como secta de los nazarenos cristianos[33].

Los detractores de la historicidad de Jesús recurren además a la figura de Simón Mago (Hech 8,9-11 y 18-24) y a la de los discípulos que conocían sólo el bautismo de Juan (Hech 18,24-28 y 19,1-7) como testimonios en favor de su idea de una gnosis precristiana y de un culto precristiano a Jesús

---

31 Cf *supra* 531s Sobre el tema «Nazoreo y Nazareo en Epifanio» puede verse Paul Schwen, párroco en Friburgo de Sajonia, *Protestantische Monatshefte XIV* (Leipzig 1910) 208-213, *ibid*, «Nazareth und die Nazaraer», *ZWTh* (1912) 31-55, puede verse además, W Bousset, «Noch einmal 'der vorchristliche Jesus'», *ThR* (1911) 373-385 y Alfred Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien* (Leipzig 1911)

32 Moritz Friedlander, *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen* (Berlín 1908) Sobre los nazareos y su importancia en los orígenes del cristianismo naciente, 78-184 Más arriba, 411s, hemos discutidos la hipótesis que Friedlander defendió en un primer momento Prescindimos ahora de si la nueva formulación de dicha hipótesis es una corrección acertada

33 Sobre la historia del judeo-cristianismo, cf el estudio de G Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Berlín 1908)

Sobre la doctrina del samaritano no tenemos noticias ciertas. Su figura parece ser más bien la de un taumaturgo que la de un gnóstico. Sólo la iglesia posterior lo convertiría en el iniciador de la herejía.

Desde siempre ha llamado la atención la actividad de aquellos discípulos que sólo conocían el bautismo de Juan. De hecho, en la comunidad primitiva, el bautismo de Juan evolucionó desde sí mismo hasta convertirse en un bautismo de agua y de espíritu, debido precisamente a la presencia del Espíritu. Con todo, los personajes mencionados en el libro de los Hechos no pueden ser considerados en absoluto representantes de ese culto precristiano a Jesús, pues creían *a priori* en el Jesús histórico. La doctrina en la que luego fueron instruidos se refería sólo al bautismo.

Así pues, no se puede demostrar la existencia de un gnosticismo sincretista que constituya el origen del cristianismo. No resulta fácil si quiera presentar las ideas generales.

Los autores recurren a los datos más diversos para demostrar la existencia de una expectativa del reino fuera del judaísmo. En ciertas inscripciones se cantan las alabanzas de algunos reyes persas y babilonios, a los que se considera portadores de una época de plenitud por su condición de enviados de los dioses.

Algunos papiros egipcios se refieren a períodos de gran miseria, a los que pondrá fin un futuro soberano. En torno al cambio de era vuelve a surgir en occidente la idea de una futura edad de oro, fundada en el dominio de César. Virgilio anuncia en su cuarta Egloga que su soberano nacería en el año 40 a.C. y, posteriormente, hace que Anchis profetice en la Eneida (VI 791 ss) la era de Agusto. Ovidio canta a Agusto como a un dios (*Od* I 2,41ss; III 5,Iss). El pueblo celebró a este emperador como hijo de Apolo. En las inscripciones de Priene y Halicarnaso se le ensalza como salvador (sōtēr) y el mismo Augusto se autodenomina en las monedas «salus generis humani» [34].

Ahora bien, tales ideas no tienen nada que ver con las esperanzas en un reino de Dios dentro del judaísmo tardío y en la época cristiana. Carecen de toda relación con una re-creación sobrenatural del mundo, con el juicio y con la aniquilación del mal. En todas sus idealizaciones religiosas y poéticas, las citadas ideas se mantienen en el marco de un acontecimiento natural y político [35].

Convien observar, además, que en los documentos de las religiones mistéricas sincretistas no se alude para nada a esas ideas. Así pues, hablar de una

---

[34] El material completo puede encontrarse en la obra de Julius Böhmer, nacido en 1866, párroco en Fürstenfelde, *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes* (Leipzig 1909). Cf. además, H. Lietzmann, *Der Weltheiland* (Bonn 1909, se trata de una conferencia). Ya Dupuis había hecho referencia a las cuatro Eglogas de Virgilio.

[35] Resulta además interesante que en todos estos datos, el período esperado sea considerado normalmente como renovación del estado primigenio de felicidad del mundo. En las afirmaciones del judaísmo tardío y del cristianismo naciente sobre el tema no se habla nunca de ello.

«expectativa escatológica» en el seno del helenismo equivale a usar las palabras inadecuadamente.

Los testimonios de época precristiana no hablan tampoco de la fe en un dios salvador que muera y resucite para salvar a la humanidad. Los materiales babilonios[36] ofrecen datos sobre reyes que sufren y vuelven a ser glorificados y de divinidades de la naturaleza que desaparecen y vuelven a aparecer (Sin, Samas e Istar, Tamuz). Pero, como observa expresamente Zimmern, en ninguno de esos textos se habla de una muerte o autoofrecimiento de los respectivos personajes. Tampoco se realizan representaciones cultuales de su destino; y mucho menos se hace derivar de ellos la salvación.

Mitra no es una divinidad que muera y resucite.

En el caso de las religiones mistéricas, se trata de cultos en los que se representa la aniquilación y vuelta a la vida de las divinidades de la naturaleza - Atis, Adonis, Dionisi y Osiris. Pero nunca se dice que hayan muerto y resucitado para la salvación de los hombres. Por otra parte, el destino de las mismas ha sido transmitido en tantas variantes que el mismo hecho de hablar en términos generales de muerte y resurrección de las divinidades es de suyo inexacto. En ningún texto se afirma, por ejemplo, que Atis haya resucitado. De ser un jabalí enviado por Zeus y muerto por los celos de Cibeles pasa a ser un abeto siempre-verde[37].

---

[36] Una panoramica puede encontrarse en Heinrich Zimmern, *Zum Streit um die Christusmythe* (Berlín 1910), cf además Alfred Jeremias, *Hat Jesus Christus gelebt?* (Leipzig 1911) En su estudio *Babylonisches im Neuen Testament* (Leipzig 1905), Alfred Jeremias, profesor contratado de teología en Leipzig, había señalado ya las múltiples analogías exixtentes entre las concepciones babilónicas y las del Nuevo Testamento Sin embargo, sus planteamientos, construídos sobre la base del método de la historia de las religiones, los pone al servicio de la convicción supranaturalista de que todas las ideas orientales precristianas así como las profecías de Israel han llegado a su plenitud en la manifestación histórica de Jesucristo «Así» -afirma el autor- «al universalismo de la salvación realizada por Cristo corresponde un universalismo de las expectativas salvíficas precristianas» Animado por esta valoración apologética de las cosas, en el descubrimiento de analogías y relaciones se muestra como el más osado de los seguidores del método de la historia de las religiones.

[37] Cf Hugo Hepping, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (1903) La misma celebración de la resurrección como forma de sacar a Adonis de su letargo resulta dudosa El primero que se refiere a la misma es Orígenes Martín Bruckner, *Der Sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhaltnis zum Christentum* (Tubinga 1908) afirma que «la fe en la muerte y resurrección de una divinidad salvadora, subordinada al dios supremo (y a veces hijo suyo), estaba en el centro de la piedad y del culto en las religiones orientales» Sin embargo, Hepping no ofrece pruebas de esta afirmación En su conferencia *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Berlin 1903) ofrece un juicio más comedido sobre los datos Como prueba del origen greco-oriental de la idea de la resurrección de Jesús, Hepping se refiere a que la fiesta de la Pascua, en cuyo contexto sitúan los evangelistas la muerte de Jesús, cae a principios de primavera y además, que, según muchos textos, las celebraciones funerarias por Atis solían durar tres días En este sentido conviene observar que la fiesta oriental de primavera se celebraba en el equinoccio de primavera, mientras que Jesús murió la siguiente luna nueva Hay que señalar, además, que no hay testimonios de una creencia universal en que la muerte de los dioses de la naturaleza durara tres días Por otra parte, también es cuestionable la afirmación de que las fiestas de los diferentes dioses de la naturaleza fueran todas ellas en primavera. Parece que las fiestas principales de Adonis se celebraban bien entrado el verano.

En su origen, las celebraciones anuales dedicadas al destino de las divinidades eran relacionadas únicamente con la muerte y el resurgir de la naturaleza; posteriormente fueron puestos al servicio de las ideas salvíficas griegas. Pero la relación entre esos dos aspectos de la realidad siguió siendo puramente externa. Los mitos no fueron transformados y profundizados de acuerdo con la nueva significación de los cultos. Los mitos transmitían salvación, pero las divinidades correspondientes continuaron siendo lo que habían sido siempre. En este hecho se revela precisamente la debilidad y superficialidad de dicho renacimiento.

Hay que observar, además, que la información que poseemos sobre la transformación de los cultos de los dioses de la naturaleza en religiones mistéricas es generalmente muy deficiente. No sabemos, sobre todo, hasta qué punto estaban extendidos dichos cultos antes de la era cristiana. Muchos datos parecen indicar que dicha extensión comenzó sólo en el s I d.C. Por esta razón, no es nada probable que las religiones mistéricas, consideradas por los detractores de la historicidad de Jesús como el último baluarte para la defensa del gnosticismo precristiano, no existían de hecho antes del cambio de era

Es muy importante constatar que -allí donde alcanzan los documentos que poseemos- la idea judía del mesías no aparece nunca involucrada en el sincretismo. lo mismo puede decirse de la del «Hijo del hombre».

En Filón puede descubrirse que el judaísmo helenista no sometió la figura del Mesías a especulaciones mistéricas orientales en una línea griega. No existen datos sobre la existencia de un «culto a Cristo» en la diáspora.

Indiquemos además de pasada un error interesante. Quienes piensan que la idea de la muerte y resurrección de Jesús tiene su origen en las celebraciones mistéricas suelen referirse a las descripciones en las que el lamento por el dios muerto se transforma repentinamente en el júbilo más desenfrenado por su resurrección; un júbilo que se anuncia a todos. Olvidan que el paralelismo no es exacto. En el caso de la resurrección de Jesús no se habla para nada de «júbilo». Lo que ocurrió en este caso resulta completamente inconcebible; es decir, en un primer momento los discípulos mantuvieron secreta la noticia, que sólo dieron a conocer cuando habían pasado algunas semanas. En las religiones mistéricas no existen ningún elemento que pueda equipararse a este detalle.

Supongamos por un momento que la crítica que hemos practicado no es justificada y que habría que contar con la posibilidad de un gnosticismo sincretista anterior al cristianismo. A pesar de ello, la empresa de los detractores de la historicidad de Jesús sigue siendo inviable.

,

Sobre ello, puede verse el minucioso estudio de W.W. Baudissin, *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgotter und Heilgotter* (Leipzig 1911). Esmus era un dios fenicio relacionado con la vía láctea Del material ofrecido por Baudissin se concluye inmediatamente cuán lejos estaban de la idea de un dios salvador muerto y resucitado los cultos citados en su obra

En primer lugar habría que plantearse si es más fácil deducir el cristianismo de ese supuesto gnosticismo que del judaísmo tardío. Ninguna de las obras dedicadas a estudiar esta problemática se plantea esta cuestión.Uno tiene la impresión de que el judaísmo no existe para la historia de las religiones.

Drews y las autoridades que le sirven de apoyo no aluden casi a la escatología y la apocalíptica; cuando lo hacen dan la impresión de que jamás se han tomado la molestia de leer las obras correspondientes. Así suponen, por ejemplo, que las expectativas mesiánicas tenían un carácter exclusivamente nacional y político, afirmando incluso que antes de Jesús había habido toda una serie de mesías. Drews desvincula la apocalíptica de la expectativa mesiánica y pretende concebirla como una manifestación del gnosticismo sincretista, sobre todo del mandeísmo. Cree, en efecto, que dicha idea fue considerada como un «mysterium» y que quienes la mantuvieron en secreto «por miedo a entrar en conflicto con la religión tradicional» [38].

Los detractores de la historicidad de Jesús no cuentan con la posibilidad de que el cristianismo primitivo procediera del judaísmo tardío; pero su actividad no se debe a que han llegado a la convicción de que dicha posibilidad debe ser rechazada, sino que responde simplemente al hecho de que nunca la han tomado en serio.

Supongamos que lo hubieran hecho y que hubieran llegado a convercerse de que el cristianismo primitivo manifiesta más puntos de contacto con el gnosticismo precristiano que con el judaísmo tardío. ¿Cómo explicar entonces el origen gnóstico del cristianismo?

Los representantes de la historia de las religiones admiten que las ideas éticas no se hallan especialmente desarrolladas en el gnosticismo precristiano, ocupando un puesto muy secundario en comparación con los intereses cultuales. El cristianismo, por su parte, es una religión expresamente ética. El perso-

---

38 En el libro *Kultur und Denken der Babylonier und Juden*, correspondiente al volumen II de la obra en colaboración *Entwicklungsgeschichte der Menschheit* (Leipzig 1910), Hermann Schneider, profesor de filosofía en Leipzig, revela lo poco que conoce el judaísmo tardío muchos círculos de investigadores pertenecientes a la escuela de la historia de las religiones Schneider despacha en 6 líneas la apocalíptica judía que va desde Daniel a Baruc Sobre el tema emite el siguiente juicio conclusivo «El lenguaje metafórico y la especulación numérica son el elemento típico del carácter científico de estas prácticas, que desconocen cualquier forma de optimismo entusiasta» El autor cree poder afirmar que en la apocalíptica «las figuras mesiánicas claramente delineadas» se convierten en «héroes del pasado vueltos a la vida A la religión judía le dedica las páginas 265-461 En el prólogo a la obra, el autor afirma asímismo que resulta imposible que alguien «pueda ser teólogo convencido e historiador moderno de prejuicios al mismo tiempo» No habría estado mal que Schneider hubiera leído, por ejemplo la doctrina del teólogo Eduard Reuss (1804-1891) Schneider no dice que su visión sobre el desarrollo del judaísmo, presentada por él con un simplismo ingenioso se debe de hecho a Reuss Quien estudie el problema sin prejuicios de este tipo podrá darse cuenta de que, en general, «los teólogos» han demostrado mayor capacidad para conocer los resultados de la historia de las religiones que la que han demostradoo los representantes de la escuela de la historia de las religiones para conocer los resultados de los estudios histórico-críticos.

naje en el que se simboliza es un moralista judío. ¿Cómo se explica esa diferencia tan absoluta?

El gnosticismo precristiano era sincretista. Lo cual quiere decir que reconocía todos los cultos y divinidades y que tenía un fundamento politeísta. ¿Cómo imaginar entonces que el movimiento que representa su culmen, es decir, el cristianismo, eliminara cualquier idea politeísta de carácter sincretista y se orientara en la línea del monoteísmo judío?

Más aún. El gnosticismo precristiano, tal y como se manifiesta sobre todo en las religiones mistéricas, vivía de símbolos y mitos y se encontraba completamente a gusto en esa situación. ¿Cómo explicar que al movimiento que se sitúa en los orígenes del cristianismo se le ocurriera condensar los símbolos y mitos en una historia? ¿Qué intereses lo llevaron a tomar esa dirección? ¿Por qué se abrió caminos tan nuevos?

¿Y cómo llegó incluso a situar en el propio presente la personalidad a que se remite, en lugar de situarla en el pasado remoto, difícilmente controlable?

Si el gnosticismo precristiano llegó a transformar instintivamente sus símbolos y mitos en historia, ¿cómo pudo ceder a la tentación de crear un personaje que, ni en sí mismo ni en su actividad, demuestra relación alguna con la naturaleza y las ideas de la gnosis sincretista? El dios salvador que muere y resucita, producto de los más variados cultos de la naturaleza y de los misterios, se convierte en un Rabino que vive durante algún tiempo en una región más bien pequeña, discute con los escribas sobre el sábado, la Ley y demás cuestiones típicas del judaísmo y por principio no tiene contacto con los no judíos.

Lo menos que uno podría esperar es que en dicho personaje se reflejara la doctrina salvífica del gnosticismo precristiano y que en sus discursos hiciera referencia a los misterios. Pero de hecho, a esos temas no les dedica ni la más mínima expresión.

Por otra parte, también habría sido conveniente que hubiera clarificado el sentido de su muerte y su resurrección. En lugar de hacerlo, se nos dice que no dio la menor explicación al respecto a los discípulos que lo rodeaban normalmente. ¿Cómo llegó el movimiento gnóstico-sincretista a crear un personaje que está tan lejos de sus ideas y concepciones, que participa en los debates internos de una religión situada a mil leguas del gnosticismo y del sincretismo y que no satisface para nada las exigencias que se plantean en principio a aquel movimiento?

Los detractores de la historicidad de Jesús son incapaces de explicar la trayectoria seguida por el proceso durante el cual se habría realizado aquella historización completamente inconcebible. Robertson recurre a las interpretaciones más extrañas e imposibles de las representaciones mistéricas e imágenes simbólicas de la historia de los mitos. Smith afirma que lo ocurrido fue que ciertas narraciones simbólicas fueron malinterpretadas y entendidas en el sentido de historias reales. Drews no se pronuncia sobre el problema.

Quienes pretenden ver en Jesús una creación de la gnosis sincretista han soslayado, por consiguiente, las cuestiones más elementales sobre los presupuestos de sus hipótesis.

Por otra parte, en las versiones más generales de las soluciones propuestas se pueden percibir tales diferencias que resultan en muchos casos contradictorias. Frente a ellos, sus adversarios tienen la ventaja no sólo de que no se les exige demasiado a sus dotes y a su ingenio para realizar combinaciones, sino además que están de acuerdo en los presupuestos generales.

El problema tocante a la historia de los dogmas debe enfrentarse en primer término con la relación entre el cristianismo real y el gnosticismo real.

Si el origen del primero es realmente gnóstico-sincretista, tiene que coincidir en sus concepciones fundamentales con el sincretismo. Pero la condición no se cumple. La división materia-espíritu, presupuesto del segundo, no es aceptada sino más bien rechazada y combatida apasionadamente por el cristianismo. Este comparte con el judaísmo la visión realista del ser y no espera una vuelta del espíritu a sus orígenes o a su inmortalidad espiritual, sino la resurrección del cuerpo. Un movimiento que cree en la resurrección no puede estar vinculado al gnosticismo o al helenismo sincretista. Conviene recordar que los mismos intentos de relacionar el cristianismo con el helenismo se estrellan necesariamente frente al hecho del rechazo de la resurrección corporal por parte de este último[39].

La tenacidad con que se aferró el cristianismo a su propia visión sobre el futuro del hombre se revela en el mismo hecho de no haberla abandonado en el proceso de helenización del s.II y haberla asumido en el nuevo mundo de ideas resultado de tal proceso, a pesar de las dificultades lógicas que ello comportaba. «El pastor de la parábola del Señor salvó a la oveja perdida íntegramente y no sólo su alma», grita Tertuliano a sus adversarios.

Así pues, quien piense que el cristianismo surgió del gnosticismo tendrá que comprometerse a explicar esa rotura tan radical con el gnosticismo y el rechazo de sus presupuestos fundamentales; rotura y rechazo que, según todas las apariencias, se produjeron sin luchas intestinas que hubieran podido conducir a una revolución de ese tipo.

Drews demuestra cierta sensibilidad frente a la dificultad a que nos venimos refiriendo. Tras constatar en numerosas ocasiones hacia el final de su *Christusmythe* que los orígenes del cristianismo se sitúan en el gnosticismo (y más en concreto, ¡en el mandeísmo!), afirma: «Tanto mayor fue el peligro que acechó a la joven iglesia desde ese flanco». Con todo, Drews no se siente capaz de explicar cuál fue la razón de la desaveniencia entre los dos movimientos.

Drews cosidera que el peligro consistía en que, a diferencia de la gnosis general, el cristianismo aceptaba con decisión creciente la humanidad y la

---

39 Cf. *supra* 412.

historicidad de la persona del Salvador Pero la causa del conflicto no fue realmente esa La oposición se refiere, mas bien, a los presupuestos mas generales sobre la concepción del mundo y sobre la salvacion Una religión cuyos orígenes son supuestamente gnosticos se revela de forma repentina como completamente no-gnóstica, hasta el punto de presentarse como un movimiento paralelo al gnosticismo propiamente dicho

Si los detractores de la historicidad de Jesus pudieran llegar a percatarse algún día de todo el alcance de esta problemática, afirmarian probablemente que los elementos gnósticos del cristianismo naciente fueron sustituídos en una medida cada vez mayor por ideas judias, llegando al fin a apostatar de sus propias concepciones originarias y enfrentandose en una lucha abierta contra el gran movimiento del que procedia

Pero a ese posible argumento habria que oponer el hecho de la ausencia total de datos sobre la pretendida infiltracion de ideas judias, mas aun, no parece asi, pues el judaismo tardio no tuvo ninguna relacion con el sincretismo greco-oriental tipico del cambio de era Y, ¿para que suponer un origen gnostico imposible de demostrar, cuando, desde el momento en que tenemos noticias sobre él, el cristianismo revela elementos tipicos del judaismo tardio y, en consecuencia, esencialmente antignostico, de tal modo que cuando es preciso actúa de acuerdo con dicho caracter?

Hay que añadir además que, si el cristianismo hubiera tenido sus orígenes en el sincretismo, sería griego por naturaleza Y si esto es asi, ¿cómo explicar entonces la «helenización» que se produjo desde el s II? ¿Por qué comenzo a relacionarse sólo desde entonces, y frente a la oposición de muchos espíritus, la idea del *logos* con la figura del Salvador? Si Justino y el autor del Cuarto Evangelio contaban ya con una fe de corte absolutamente griego, ¿cómo explicar la empresa realizada por ellos?

El supuesto gnosticismo precristiano es un usurero tramposo a quienes acuden a el solicitando materiales que puedan explicar el origen del cristianismo, se les adelantan gustosamente Pero basta que entren en contacto con la historia controlable para que les exija la devolucion del préstamo con unos intereses altísimos al ver que no se rinden los debidos honores al cambio que él establece entre el cristianismo historico y el verdadero gnosticismo

El problema más importante que plantea la historia de los dogmas concierne al paulinismo Como observa muy bien Martin Dibelius (*Theologische Literaturzeitung* 1911, 135-40), dicho problema ha aparecido muy poco en los debates

Es innegable que en las cartas del Apostol de los gentiles hay una serie de datos llamativos que podrían ser aprovechados por los detractores de la historicidad de Jesús[40] Pablo hace alusión al Jesús histórico, pero los datos refe

---

[40] De la bibliografia reciente sobre el tema «Jesus y Pablo cf Adolf Julicher *Paulus und Jesus* (1907) Arnol Meyer *Wer hat das Christentum gegrundet Jesus oder Paulus?* (1907)

rentes a su existencia se limitan al hecho de que nació de la estirpe de Davíd, vivió bajo la Ley, celebró un banquete final con sus discípulos y murió en la cruz.

El Apóstol no utiliza tampoco demasiado la doctrina transmitida en los Evangelios. Si poseyéramos únicamente el testimonio de Pablo, no sabríamos nada sobre el Sermón de la Montaña o sobre la enseñanza de Jesús en parábolas. En su lucha por la libertad frente a la Ley, Pablo pudo haber recurrido a algunos de los dichos de Jesús sobre ese tema para apoyar su doctrina. Pero de hecho no lo hizo. Incluso en los casos en que resulta completamente natural recurrir a una frase del Señor para subrayar con su autoridad una opinión determinada, Pablo renuncia a hacerlo.

Los detractores de la existencia de Jesús pretenden concluir de ese hecho que Pablo no presupone la personalidad descrita en los Evangelios. Tienden a pasar por alto que el Apóstol de los gentiles acepta de hecho la existencia de Jesús, pero que su manifestación histórica y sus dichos no poseen ninguna autoridad para una generación que vive en la época posterior a su resurrección y que ha recibido las revelaciones del Espíritu Con todo, sigue siendo cierto que a la teología le cuesta entender cómo pudo llegar Pablo a sostener una opinión tan extraña y a acentuar unilateralmente la sola autoridad del Cristo glorificado, rechazando la del Jesús histórico.

Drews, Steudel y otros pretenden corregir tal estado de cosas llevando el agua a su molino y llegan a eliminar los pocos textos en los que Pablo habla del Jesús histórico, calificándolos de interpolaciones[41]. Este método no suscita ciertamente un juicio muy favorable. Es cierto que estos autores pueden apoyarse en la autoridad de muchos teólogos que «enmiendan» el texto de las cartas según sus propios intereses[42]; pero el recurso a la autoridad de sus adversarios no justifica su propia culpa. Si hubieran examinado críticamente los intentos de la supuesta purificación crítica de los textos de las cartas, habrían podido constatar que los criterios para distinguir entre lo auténtico de lo que no lo es no son demasiado fiables y que todas las correcciones responden fundamentalmente a criterios subjetivos.

Por otra parte, dicho método, de suyo osadísimo, no produce con mucho los resultados deseados. Su pretensión es demostrar que el Jesús paulino es «un personaje puramente, divino, un ser espiritual de carácter divino, sin carne

---

Johannes Weiss, *Paulus und Jesus* (1909) Sobre los problemas paulinos en general, cf Albert Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* (Tubinga 1911)

[41] Se trata sobre todo de los textos siguientes I Cor 11,23s (el relato de la última cena de Jesús), I Cor 15,5-11 (apariciones del resucitado), I Cor 7,10 (prohibicion del divorcio), I Cor 9,14 (indicación del Señor para que los que predican del Evangelio vivan de él) Los «hermanos del Señor» (I Cor 9,5, Gal 1,19) no son, en opinión de Drews, hermanos carnales, sino que deben considerarse «hermanos de secta».

[42] «Ningún teólogo» -observa Drews en la segunda parte del *Christusmythe*- «duda de que en las cartas de Pablo hay muchas interpolaciones» Olvida que no son pocos lo que no comparten esa opinión

ni sangre, un fantasma sobrehumano completamente desprovisto de individualidad» (Drews). Ahora bien, la doctrina soteriológica del Apóstol tiene como punto de partida en todos sus textos que en la cruz murió un ser dotado de auténtica carne corporal.

Por otra parte, saber si Pablo es testigo de un Jesús histórico es en definitiva una cuestión completamente secundaria. Sus afirmaciones no bastan para probar esa afirmación ni su contraria. Tanto en sus afirmaciones como en sus silencios, Pablo resulta igualmente enigmático. Por ello tampoco es correcto que, desde los flancos de la teología, se siga afirmando que en las cartas de Pablo nos «encontramos sobre terrenos firmes» [43]. El problema «Jesús y Pablo» no se ha resuelto todavía.

En último término, las cosas se reducen a que el cristianismo no transformó la doctrina de Jesús en una religión en la medida en que hubiéramos esperado nosotros. Al propio tiempo, la autoridad del Jesús histórico cede ante la del glorificado. Este extraño proceso presupone que el elemento común al cristianismo primitivo y a Jesús es completamente independiente de la autoridad doctrinal de este último y tiene consistencia propia. Ese elemento común es la esperanza escatológica.

Pablo no necesita recurrir a la autoridad de la predicación de Jesús porque la fe en los acontecimientos futuros basta para ofrecer la idea fundamental de la religión. Pablo va aún más lejos y llega a privar dicha autoridad de toda su fuerza, pues el elemento peculiar de su fe se apoya en que, en la época intermedia, se han producido los acontecimientos de la muerte y la resurrección de Jesús, sobre cuyo alcance sólo puede informar el espíritu del Señor exaltado. En definitiva, lo único que hace Pablo es sacar las consecuencias de la ausencia de una doctrina explícita de Jesús sobre el sentido de la muerte que él esperaba.

Lo que sí resulta sumamente importante es la interpretación que se haga de la doctrina de Pablo. Smith y Drews, así como sus discípulos próximos y lejanos, afirman que dicha doctrina es gnóstico-sincretista. Se trata del documento más antiguo de la fe cristiana; por ello, si los detractores de la historicidad de Jesús pudieran demostrar sus puntos de vista sobre este tema concreto, podrían presentar al fin un argumento atendible en favor de su teoría.

Drews y los suyos pueden aducir en su favor el hecho de que, desde Christian Baur, la mayoría de los teólogos (entre ellos hay que mencionar a Pfleiderer, Holsten, Heinrici, Schmiedel, Lipsius y Harnack) descubrieron en mayor o menor medida ciertas concepciones griegas o gnosticizantes en Pablo. H.J.

---

[43] Así Adolf Jülicher, *Hat Jesus gelebt?* (Marburgo 1910) y otros. Tampoco es satisfactorio el artículo de H.J. Holtzmann, «Paulus als Zeuge wider die Christusmythe von A. Drews». *Christliche Welt* XXIV 151-161.

Holtzmann coincide con ellos[44]. Los estudiosos de la historia de las religiones van más lejos todavía. Dieterich sitúa por completo al Apóstol en la corriente de las religiones mistéricas greco-orientales, aunque sin fundamentar su afirmación con más detalle.

Llama la atención que los detractores de la historicidad de Jesús no se hayan atrevido a presentar una exposición detallada del paulinismo. Pero tampoco sus adversarios han afrontado el problema. Este hecho les produce a éstos últimos cierto embarazo, pues también ellos aceptan la presencia de elementos griegos y gnosticizantes en la doctrina del Apóstol de los gentiles, aunque no son capaces de ofrecer argumentos convincentes contra quienes llevan esa opinión a sus últimas consecuencias.

El hecho es que la teología moderna no ha podido oponer una concepción bien trabada y convincente a la interpretación del paulinismo presentada según los criterios de la historia de las religiones. La teología moderna ha supuesto que la doctrina del Apóstol de los gentiles es medio cristiana y medio helenista, no pudiendo entender cómo esa concepción del cristianismo pudo abrirse paso en el seno de la comunidad primitiva.

Pero la situación de quienes defienden la interpretación del paulinismo según los criterios de la historia de las religiones no es más favorable. La afirmación de que el paulinismo presupone fundamentalmente ideas griegas y gnosticizantes parece a primera vista muy iluminadora. Pero cuando se trata de ofrecer argumentos serios que la avalen, surgen grandes dificultades que parecen insuperables, como evidencia el estudio de Richard Reitzenstein[45]. El objetivo de dicho estudio es ofrecer paralelos del mundo de ideas de las religiones mistéricas; pero en dicha tarea se pone de manifiesto que, extrañamente, tales paralelos no son tan numerosos y característicos como cabía esperar en un principio.

Muchos representantes de la interpretación basada en la historia de las religiones, incluidos Dieterich y Reitzenstein, suponen que en Pablo aparece la idea del «nuevo nacimiento», típica de las religiones mistéricas. Pero de hecho, el Apóstol de los gentiles no usa nunca ese término. La misma idea de un «nuevo nacimiento» es extraña a su pensamiento. La experiencia de los salvados no se concreta en un nuevo nacimiento, sino en una resurrección misterio-

---

[44] Cf A Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, 50ss Sobre la interpretación del paulinismo en la obra de Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* ([1]1897) I 1-225, cf *supra* 120.

[45] Richard Reitzenstein, nacido en 1861, catedrático de Filosofía clásica en Friburgo de Brisgovia, *Die hellenistischen Mysterienreligionen Ihre Grundgedanken und Wirkungen* (1910), la edición consta de una conferencia pronunciada por el autor (pp. 1-60) y una serie de excursos (63-214) Una presentación crítica de la interpretación del paulinismo según el método de la historia de las religiones puede verse en mi obra *Geschichte der paulinischen Forschung* 141-184 Extrañamente, los detractores de la historicidad de Jesús que citan el libro de Reitzenstein parecen que su autor habría demostrado que el paulinismo tiene un origen greco-sincretista, en realidad, Reitzenstein se limita a presentar el material sin emitir juicio sobre el tema

samente anticipada, pero que no se manifiesrtará externamente más que en el futuro. De acuerdo con los conceptos básicos usados por el Apóstol, sus ideas son muy distintas de las de las religiones mistéricas.

Hay que observar, además, que Pablo cuenta con la idea de una resurrección o transformación corporal. Cuando afirma que ni «carne ni sangre pueden heredar el reino de Dios» (I Cor 15,50) lo que quiere decir no es que sólo el espíritu participará en la inmortalidad, sino que supone que la corporalidad terreno-carnal será conducida a una corporalidad sobrenatural, liberada de todo elemento pasajero y sensible.

El Apóstol se opone, además, a las concepciones de las religiones mistéricas al no relacionar directamente la muerte y resurrección de Jesús con la salvación del individuo; para él la eficacia de las mismas consiste en haber introducido una transformación en el estado del mundo y de la entera creaturidad humana, transformación que repercutirá luego en los creyentes. Así pues, también en el caso de Pablo nos encontramos con una enigmática soteriología cosmológica que constituye la esencia del cristianismo y es extraña a las religiones mistéricas. El individuo es salvado porque el mundo es salvado.

Tal concepción domina el entero sistema paulino. Los autores daban por sentado que los «sacramentos» paulinos, es decir, el bautismo y la cena, podían explicarse sobre la base de los misterios greco-orientales. Un análisis más detenido del problema demuestra que tal presupuesto, evidente en apariencia, es completamente indemostrable. En este punto concreto prescindimos, además, de que de hecho es muy poco lo que sabemos sobre la existencia de purificaciones y comidas cultuales en las religiones mistéricas.

Los sacramentos paulinos no producen un nuevo nacimiento sino una «resurrección» ya actual. Presupuesto de los mismos son la muerte y resurrección de Jesús. Por otra parte, están escatológicamente condicionados. Su existencia comienza sólo a partir de la resurrección de Jesús y estarán vigentes sólo hasta la transformación enminente del mundo. Si se prescindiera de la escatología, perderían su sentido y su eficacia. Por otra parte, la relación con la parusía del Señor se halla expresada de forma explítica en el caso de la Cena.

Estas importantes diferencias de carácter general entre la doctrina soteriológica de Pablo y la que se presupone en las religiones mistéricas excluyen una interpretación de su doctrina basada en la historia de las religiones. Admitiendo o no admitiendo la posibilidad de explicar su sistema de forma satisfactoria, lo cierto es que sus elementos fundamentales no revelan carácter griego, sino escatológico y en la línea del judaísmo tardío. El Apóstol de los gentiles es «gnóstico»... pero su gnosticismo no es «sincretista» sino «escatológico».

Los elementos presentados por los detractores de la historicidad de Jesús para explicar el paulinismo no son adecuados para configurar de forma más satisfactoria los puntos de vista avanzados por la interpretación basada en la

historia de las religiones. Todo lo contrario. Smith y Drews consideran que Is 53 es el «*nucleo propiamente dicho del cristianismo*» (Drews) y, según ello, suponen que la teologia paulina se ha desarrollado sobre la base de la idea del siervo de Dios sufriente.

En realidad, Pablo se refiere a los textos mas dispares del Antiguo Testamento, pero no cita jamas ni la mas minima expresion del pasaje sobre el siervo de Dios sufriente.

Más aun: la «pasión» de Jesus no tiene en sus cartas ninguna importancia. Llama la atención que se refiera solo al hecho de su muerte. La salvación se funda en el hecho de que la corporalidad natural del Senor es destruida y sustituída por una corporalidad glorificada, en este sentido, el destino de la «creaturidad humana» se decide completamente en favor de la salvacion.

Tampoco el «cordero» de Is 53,7 se halla mencionado en Pablo, que no se refiere nunca a aquella descripción del destino del siervo de Dios.

Tampoco el poema del sufrimiento de Sal 22 halla eco en la doctrina del Apóstol de los gentiles.

La interpretacion del paulinismo ofrecida por la historia de las religiones es ya de suyo imposible, dicha imposibilidad se revela absoluta por el mismo hecho de que la hipótesis defendida por Smith y Drews los obliga a descubrir en el paulinismo las ideas de Is 53.

Pero las dificultades de estos autores no terminan ahi. Smith y Drews consideran que la historicidad del Apostol de los gentiles es un hecho indiscutible. ¿En virtud de qué testimonios? ¿El de los Hechos de los Apostoles? ¿Cómo es que conceden ahora inesperadamente una credibilidad tan grande a la tradición del cristianismo primitivo?

La historicidad de Pablo no tiene más testimonios a su favor que la de Jesús y la de los Doce discípulos. Si Pablo y los otros deben ser consideradas figuras míticas, ¿cómo suponer que el Apóstol de los gentiles, estrechamente relacionado con aquéllos, es un personaje historico? ¿Se han agotado las existencias de dioses, «dioses del culto», semi-dioses y dioses marinos hasta tal punto que ni siquiera la ciencia mitologica de un Drews sea capaz de encontrar antepasados para el pobre Pablo, tras haber construido el arbol genealógico de sus rivales?

Quien niega el carácter fidedigno de la tradicion cristiana en un caso tiene que ser consecuente y declarar sospechosos todos los datos, tanto los que resultan cómodos como los incómodos, si no puede aceptar la autenticidad de la noticia de Tácito sobre la persecucion de Neron, tiene que considerar la carta de Plinio el Joven a Trajano en el año 111/112 como la primera noticia más o menos fidedigna sobre el cristianismo[46].

---

[46] Plinio narra que los cristianos se reunen un dia determinado antes del ocaso, cantan himnos a Cristo como si fuera un dios y se comprometen entre si a no hacer mal sino bien.

Quienes, en lugar de entregarse a «refutar» las afirmaciones de Robertson, Drews y Smith con una falta de ingenio, aprovecharon la ocasión que le ofrecían estos autores para agudizar su propio espíritu crítico, tienen perfecto derecho a esperar que nadie les exija admitir la historicidad de Pablo antes de que se demuestre. ¡Hay que volver a Bauer, consecuente en sus negaciones!

Quien conozca los estudios de los holandeses radicales, no sentirá la menor envidia ante la situación de los detractores de la historicidad de Jesús. La defensa de la historicidad de Pablo no se les ha hecho nada fácil. Por otra parte, incluso si se lograra demostrar que la existencia del Apóstol resulta probable, con ello no avanzaríamos ni un paso. Las dificultades comenzarían precisamente entonces, pues habría que demostrar que fue él quien escribió las cartas que se le atribuyen. Los Hechos de los Apóstoles no se refieren para nada a una actividad literaria del Apóstol. Los testimonios de la literatura posterior sobre los escritos paulinos son más bien escasos. Justino, el Pastor de Hermas y la Carta de Bernabé no parecen tener conocimiento de ellos. La doctrina de Pablo no tuvo ninguna influencia en el dogma de la primera y la segunda generación. Leyendo los escritos de esa época uno tiene la impresión de que para ellos, el Apóstol no existió jamás.

Es por ello inconcebible que Drews y sus garantes y seguidores puedan resistirse a seguir las huellas de su maestro Bruno Bauer y de los holandeses radicales, retrasando la datación de las cartas hasta la primera mitad del s.II.

Los defensores de la historicidad de Jesús consideran que al no dar ese paso definitivo, los adversarios demuestran que aún no han perdido completamente la razón; y los alaban por ello. Pero dicha alabanza significa dejar que el sol brille sobre los injustos.

¿Por qué se apoyan ahora los grandes críticos en las andaderas de la tradición? ¿Por qué Drews, en la segunda parte de su *Christusmythe,* no lleva su crítica más allá de los límites de un juego inocente con el rechazo de la autenticidad de las cartas principales de Pablo?

Porque para demostrar su hipótesis tienen necesidad de las cartas paulinas, escritas en los años 60 ó 70 del s.I. Si retrasaran su composición hasta el s.II, todas sus construcciones caerían por tierra. En primer lugar, las cartas no podrían ser consideradas como testimonio de la gnosis sincretista de la época en torno al cambio de era. Por otra parte, sería dificilísimo relacionar los orígenes del paulinismo con los grandes sistemas de la gnosis del s.II. Además éstos suponen ya la existencia del Jesús histórico, que sería aún desconocido para el Apóstol que escribió las cartas. Así pues, sería imposible precisar con seguridad la época en que fue humanizado e historizado el «dios del culto», situada hasta ahora en los últimos entre las últimas decadas del s.I y las dos primeras del s.II. Los documentos en los que el Señor tiene aún la apariencia de un «espíritu celeste sin carne ni sangre» no sólo carecerían de valor, sino que representarían un peligro muy serio para la hipótesis defendida por los autores a que nos venimos refiriendo.

Al cerrarse al radicalismo extremista, Drews y los suyos actuaron ciertamente movidos por la razón, pero no por la razón pura sino por la práctica. Todos ellos necesitan un punto de arranque fijo para poder elevar a Jesús por encima de la historia; dicho punto lo encuentran en las cartas paulinas. Pero al hacerlo, olvidan comprobar si la fijeza de dicho punto se conforma a los principios defendidos por ellos mismos en otros casos; con lo cual demuestran que prefieren trabajar con la fe más que con la razón.

Pero incluso en el caso de que se les concediera la premisa de la autenticidad de las cartas, sus dificultades no terminarían todavía. En dicho caso se encontrarían en una situación idéntica a la de los teólogos, sólo que tienen que recorrer el camino en un sentido inverso. Los teólogos tienen que explicar por qué en las cartas de Pablo no se tiene en cuenta para nada al Jesús histórico; nuestros autores tienen que hacer comprender por qué el Jesús de los Sinópticos no se parece ya al Jesús de Pablo a pesar de ser un producto del mismo. ¿Cómo explicar que los Evangelios no pongan en boca de Jesús las doctrinas fundamentales de las cartas y lo presenten predicando una doctrina que no tiene la más mínima relación con las ideas expresadas en ellas? ¿Por qué razón difiere tanto la doctrina del Jesús histórico de la del Cristo glorificado, a pesar de que aquél ocupó el puesto de éste?

Los enigmas que plantea la falta de relación entre los Sinópticos y las cartas paulinas son exactamente idénticos si se supone que los primeros proceden de las segundas o éstas de aquéllos.

Así pues, un debate objetivo, que se conforme a los principios de la historia de los dogmas, no aportará a los detractores de la historicidad de Jesús los resultados deseados, sino que les plantea múltiples problemas. Tendrán que explicar por qué ese cristianismo nacido de la gnosis negó a principios del s.II sus propios orígenes, renunció a los presupuestos fundamentales de la gnosis, la atacó duramente en todos sus principios, la resurrección corporal y, como si no fuera griego, se vio sometido a un proceso de helenización. Estos interrogantes no plantean mayores dificultades a quienes consideran que el origen del cristianismo se sitúa en el judaísmo tardío.

Por otra parte, Drews y los suyos no tienen que enfrentarse únicamente a las serias objeciones contra la interpretación de la doctrina de Pablo conforme a los criterios de la historia de las religiones; además de esto, están obligados a demostrar que las ideas del Apóstol de los gentiles nacieron realmente de Is 53, «núcleo del cristianismo»; y la ausencia total de cualquier referencia directa o indirecta a aquel capítulo en las cartas del Apóstol convierte dicha obligación en una tarea imposible.

A ello se añade que, para ser fieles a sus propios principios, tienen que demostrar la historicidad del Apóstol de los gentiles, cosa nada fácil, justificando además su identificación con el autor de las cartas, lo cual es aún más difícil.

Si no son capaces de compensar la fuerza de las objeciones de Bauer y los holandeses radicales, la hipótesis defendida por Drews y los suyos se descompone completamente. Si logran demostrar hasta cierto punto que las noticias de la tradición sobre Pablo y sus cartas son atendibles, tendrían que enfrentarse aún con las dificultades planteadas por la ausencia de relación entre las ideas de las cartas y las de los Evangelios; aunque bien es verdad que en este punto concreto los teólogos se enfrentan con los mismos problemas, aunque por razones distintas.

Pero, en el campo concreto de la historia de los dogmas, los detractores de la historicidad de Jesús se encuentran, hablando en términos generales, en una situación menos favorable que la de sus adversarios. En este sentido, no vale la pena referirse al hecho de que Robertson y Smith tendrían que intentar al menos demostrar de algún modo, sobre la base de los testimonios más antiguos, las luchas y transformaciones que, según ellos, se produjeron en el seno del cristianismo primitivo. Robertson considera que se produjo un duro enfrentamiento entre una corriente ascética y otra anti-ascética. Smith opina que un partido progresista, partidario de dar a conocer públicamente el culto secreto, se habría enfrentado a una corriente conservadora[47]. ¿En qué pasaje de las cartas de Pablo puede leerse la más mínima alusión a este tipo de luchas en el seno del cristianismo primitivo?

En relación con los problemas histórico-literarios, la desafortunada y no muy científica tendencia a la divulgación colocó a la teología en una situación desventajosa[48]. En este sentido, había dejado muchos puntos débiles que podían ser fácilmente aprovechados por los detractores de la historicidad de Jesús. A éstos no les resultaba nada difícil demostrar que los teólogos habían tocado de un modo muy tangencial una serie de problemas elementales y no habían ofrecido una explicación satisfactoria a una serie de dichos y actuaciones de Jesús completamente enigmática.

---

[47] Cf. *supra* 522 y 544s.

[48] No podemos entretenernos en el problema del testimonio histórico profano sobre la existencia de Jesús. Como hemos observado *supra*. 509-511, dicha problemática tiene una importancia muy relativa. Vale la pena referirse al hecho de que Drews basa sus afirmaciones principalmente en el estudio de P. Hochart, *Etudes au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron* (París 1885). El investigador francés parte de que de las obras de Tácito sólo se conservan en manuscritos medievales. Sobre esa base pretende suponer que el relato del libro XV de los Anales fue compuesto en un momasterio. Nerón, explica Hochart, se convirtió en la apocalíptica en enemigo de los cristianos. En dicha visión se unieron los intereses políticos y eclesiásticos más diversos. Pero, en realidad, en tiempos de Nerón aún había «cristianos» en Roma. En aquella época, los seguidores de Jesús de Nazaret no se distinguían aún de los seguidores de otros -llamésmoslos así- mesías judíos. Consecuente con esta visión de las cosas, Hochart considera además que la carta de Plinio el Joven y la respuesta de Trajano sobre las medidas a adoptar contra los cristianos de Bitinia son textos espúreos. En una obra publicada más tarde *De l'authenticté des Annales et des Histoires de Tacite* (1890), el investigador francés llega a rechazar la entera obra de Tácito, considerándola una falsificación humanista que atribuye a la pluma de Poggio Bracciolini. Drews se niega a aceptar esta tesis tan radical.

Por otra parte, los dectrartores de la historicidad de Jesús creyeron que su teoría quedaba suficientemente demostrada por el simple hecho de señalar una y otra vez, y no siempre con la objetividad deseada, los errores de la moderna teología popularizadora, que ya habían sido puestos sobre el tapete en 1906 por la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.*

Pero incluso aquellos autores que no quisieron recorrer las sendas de la divulgación habían configurado desfavorablemente en principio la situación de la teología frente a sus adversarios. Pfleiderer, Wrede, Johannes Weiss y otros pretendieron que el Evangelio de Marcos en su totalidad no era documento histórico. Intentaron demostrar que la diferiencia entre dicho Evangelio y el de Juan no era fundamentalmente sino relativa. Marcos, así rezaba el nuevo lema, es un escrito doctrinal, una catequesis del cristianismo primitivo, un testimonio de la fe de la primitiva comunidad. Ofrece noticias históricas, pero éstas están ordenadas y subordinadas a la concepción dogmática representada por este Evangelio.

Los autores se sentían en cierto modo orgullosos de haberse atrevido a exponer juicios tan osados sobre el Evangelio más antiguo. No se percataron de que, al hacerlo, podían hacer peligrar la credibilidad del supuesto de la existencia histórica de Jesús Los investigadores, al cuestionar la autoridad del segundo Evangelio, estaban convencidos de poder salvar un Marcos primigenio.

Pero ni ellos mismos mi los representantes de la teología popularizadora ofrecían criterios seguros y universalmente evidentes para establecer una distinción entre lo auténtico y lo que no lo era. Cuando llegó el momento de convencer a los que rechazaban el conjunto de la tradución evangélica de que una parte de dicha tradición tenía que ser aceptada como fidedigna y el resto no, sus explicaciones resultaron muy poco convincentes.

Así pues, la teología tuvo que admitir que en ese punto concreto había dado pie a muchísimas oscuridades. A pesar de ello, continuó albergando la esperanza de superarlas reformando los criterios. En su escrito de réplica, Weinel distingue entre crítica literaria y crítica histórica[49]. Sobre la primera afirma que es preciso llegar a «determinar y eliminar» los elementos añadidos por los Evangelistas «por su condición de «cuña» inserida en las fuentes y por la comparación de su contenido y de su forma con los añadidos de los demás evangelistas». En el caso de la crítica histórica, se debe aplicar el principio de que «sólo se pueden eliminar como no auténticos aquellos elementos de la tradición que puedan no deberse a un interés de Jesús sino al interés de la comunidad». «Mediante la aplicación segura de estos dos módulos, es decir, el literario y el histórico» -continúa Weinel- «tendrá que ser posible individuar claramente el patrimonio auténtico y, aunque no con absoluta certeza pero sí básicamente, separarlo del resto de elementos complementarios».

---

49 Heinrich Weinel, *Ist das 'liberale' Jesusbild Widerlegt?* (Tubinga 1910) 29-31.

¿Pero cómo podrá determinar Weinel que ciertos relatos van más allá de la fuente y, en el caso de que pudiera hacerlo, precisar el alcance de la transformación operada? Para ello sería preciso que aclarara primero cuál era la amplitud de la fuente. Y, ¿cómo decidir que un elemento concreto tiene su origen no en el interés de Jesús, sino en el de la «comunidad»?

Cualquier regla para distinguir entre elementos auténticos y no auténticos dentro de los dos Evangelios más antiguos no es en definitiva más que palabras vacías. Su valor sólo podrá evaluarse cuando sea comprobada en la práctica. Y de los intentos realizados en esa línea ninguno ha sido capaz de ofrecer resultados mínimamente satisfactorios.

En su estudio *Jesu von Nazareth, Mythus oder Geschichte,* Johannes Weiss tiene más en cuenta los detalles que Weinel. Pero también en esa obra puede descubrirse lo lejos que está la telogía moderna de ofrecer una base sólida para las distinciones que establece en el seno de los dos Evangelios más antiguos.

Por esta razón, no resultaba nada difícil que los adversarios resultaran lo insostenible que resultaba ese método de la teología moderna[50]. Por ello establecieron el principio de que la tradición de los dos Evangelios más antiguos debía ser evaluada en su conjunto y ser declarada o no auténtica o no auténtica también en conjunto. Presupuesto evidente de dicho principio era convinción de que las cosas tenían que resolverse en el sentido de la no autenticidad.

Cuando en 1906 se formuló esta alternativa en la primera edición de nuestra obra, la teología seguía teniendo tal confianza en sus propios principios que le resultaba imposible reflexionar seriamente sobre dicha alternativa. Pero cuando tenga ocasión de experimentar prácticamente los inconvenientes que plantean sus posturas en la discusiíon del problema de la historicidad de Jesús e incluso lo insostible que resultan, entrará en razones algo más aprisa; entonces considerará histórica la tradición más antigua en cuanto tal, evitando deducir un núcleo útil para sus intereses y conveniencias; la fuerza de los hechos la obligará además a abandonar incluso ese núcleo[51]

---

50 El que más atención dedica al tema es Ernst Krieck, *Die neueste Ortodoxie und das Christentum* (Jena 1910) Sus afirmaciones van dirigidas sobre todo contra Weinel Es de lamentar el tono desmesuradamente violento que adopta en la exposición

51 *Von Reimarus zu Wrede Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) 303-306.397 Para determinar el carácter primario o secundario de un escrito solo poseemos módulos relativos, no absolutos En este sentido se puede afirmar que las prehistorias de Mateo no pertenecen al material más primitivo de la tradición, puesto que no encajan con los presupuestos de la actividad pública de Jesús y, además, no aparecen en Marcos, también se pueden ofrecer pruebas contrarias al apocalipsis sinóptico (Mt 24 y Mc 13) Además de ello, se puede demostrar que el primer evangelista ofrece este o aquel relato en una versión menos original que la del segundo evangelista y que, al presuponer la fórmula bautismal en tres miembros (Mt 28,16-18), ha introducido en los relatos sobre la resurrección tradiciones tardías Incluso en el caso de Marcos, se puede determinar que los distintos relatos que componen el pasaje 7,31 - 9,29 no estan en orden Cf *supra* 436s. Sin embargo resulta imposible establecer diferencias ulteriores dentro de un relato Sobre todo conviene cuidarse mucho de concluir que todo aquello que resulta inexplicable o incluso los mismos relatos de milagros pertenecen a tradiciones tardias Esta conclusion puede ser co-

También resultó funesto que la teología moderna dejara de dar crédito y conceder importancia al contexto en que se relatan los hechos de la actividad pública de Jesús.

En el escrito en que intenta refutar a Drews y a sus seguidores, Johannes Weiss llega a afirmar incluso que «el punto flaco» del Evangelio de Marcos es la cronología y que su autor no tenía la menor idea del tiempo que duró la actividad de Jesús. De la datación de la purificación del templo en los últimos días de Jerusalén no se debe concluir que dicho acontecimiento se produjera entonces, sino, que el evangelista sólo disponía de «ese lugar para situarlo». ¿Cómo demostrar afirmaciones de este tipo?

Los detractores de la historicidad de Jesús se vieron así dispensados de la obligación de enfrentarse con el ordenamiento de los relatos y de encontrar además una explicación del mismo Pudieron enfrentarse e interpretar sin más cada uno de los relatos de forma independiente. El lazo con el que estaban atadas las flechas se había soltado, no resultaba difícil romperlas una a una[52].

A ello se unió el hecho de que la mayor parte de los teólogos modernos temía conceder demasiada importancia al condicionamiento de las ideas de

---

rrecta de suyo; pero de hecho no se puede demostrar Puede -y podría demostrarse sobre la base de múltiples analogías históricas- que el elemento maravillloso formara ya parte de la tradición que comenzó a circular inmediatamente después de la muerte de Jesús No siempre es posible determinar hasta qué punto se remontan esos relatos a historias reales según nuestra visión de las cosas. En algunos casos se pueden descubrir claramente los motivos que originaron la reelaboración de los relatos En su estudio *Judische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters Ein Beitrag zum Streit um die Christusmythe* (Tubinga 1910), Paul Siebig demuestra que las historias de milagros referentes a un personaje del pasado no siempre pueden aducirse como prueba de la no existencia del personaje en cuestión Tampoco pueden calificarse *a priori* como no históricas determinadas predicciones optimistas sobre acontecimientos futuros El Antiguo Testamento y la historia de las sectas permiten concluir que ese tipo de predicciones es demostrable en el caso de más de una personalidad religiosa sobresaliente Ni siquiera el cumplimiento sorprendente de esta o aquella predicción pueden conducir con certeza a la conclusion de que fueron redactadas como profecías *ex eventu* Sobre este punto puede leerse Emil Rasmusen, *Ein Christus aus unseren Tagen* (David Lazzaretti) (Leipzig 1906) Así pues, tenemos que contentarnos con la afirmación de que en los relatos más antiguos sobre Jesús se han mezclado, por así decirlo, muchos elementos maravillosos extraños e inexplicables Es imposible establecer una diferenciacion precisa entre lo que pertenece a la historia y lo que se originó en malentendidos de un primer momento y en explicaciones y adornos fantasiosos Por otra parte, la actividad pública de Jesus tuvo para quienes la contemplaron algo de inexplicable, ya que el Nazareno no se presunto simplemente como maestro *y no descubrió abiertamente los motivos de sus discursos y actuaciones Así pues, lo único que se* puede hacer es intentar obtener cierta claridad sobre la interpretación y el contexto de los acontecimientos reales Todas las exposiciones son construcciones hipotéticas Su valor científico se medirá por la capacidad de poner de relieve las relaciones intrínsecas entre los discursos, acciones y hechos narrados y de explicar la mayor cantidad posible de detalles de acuerdo con principios unitarios.

[52] La misma afirmación, indemostrable, de que Marcos revela un gran influjo paulino hizo que muchos representantes de la teología moderna se entregaran *a priori* en manos de los detractores de la historicidad de Jesús Estos pudieron apoyarse además en el hecho de que también sus adversarios interpretaban toda una serie de pasajes -por ejemplo, la transfiguración en el monte y la curación del muchacho que sigue a aquel relato, la curación del ciego de Jericó, el caminar de Jesús sobre las aguas, la maldición de la higuera- no como historias verdaderas, sino como condensación de relatos originariamente simbólicos Smith en concreto se aprovecho con razón de este planteamiento de los problemas

Jesús en el marco del judaísmo tardío. Describieron una personalidad que revelaba tantos elementos modernos que era casi más fácil demostrar que no había existido que demostrar su existencia.

Los enemigos de la teología moderna pudieron así llamar la atención sobre los puntos flacos de sus adversarios, apoyándose para ello en la crítica que le había hecho la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* el año 1906.

Los defensores de la historicidad de Jesús tuvieron que limitarse fundamentalmente a apoyarse en el carácter indiscutible de cierto núcleo de noticias. Dicha táctica había sido inagurada ya por Paul Wilhelm Schmiedel en 1906 frente a Kalthoff, Smith y Robertson. Schmiedel creyó haber descubierto 9 textos que podían ser considerados históricamente indiscutibles, razón por la cual los calificó de «columnas básicas de una vida de Jesús verdaderamente científica». Tales columnas son las siguientes:

1. Mc 3,21. 31-35: los familiares de Jesús salen para llevarlo a su casa porque estaba fuera de sí.

2. Mc 13,32: el día y la hora (del fin del mundo) no los conoce nadie, ni siquiera el Hijo.

3. Mc 10,18: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno más que Dios.

4. Mt 12,32: A quien pronuncie una blasfemia contra el Hijo del Hombre le será perdonada; pero a quien la pronuncie contra el Espíritu Santo no le será perdonada.

5. Mc 15,34: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?

6. Mc 8,12: Esta generación perversa y renegada desea un signo; pero no se le dará ninguno.

7. Mc 6,5 y 6: No quiso hacer ningún milagro en su ciudad natal; y se admiró de su falta de fe.

8. Mc 11,5: Decid a Juan: los ciegos verán y los paralíticos caminarán; los leprosos serán limpios y los sordos oyen; los muertos resucitarán y los pobres se les anunciará el Evangelio.

9. Mt 16,5-12: las palabras sobre el pan olvidado y que los discípulos entendieron como una advertencia frente a la levadura de los fariseos.

Conviene observar que Schmiedel no piensa que la respuesta a los enviados del Bautista pueda ser considerada histórica en un sentido literal, sino que interpreta los hechos enumerados en el sentido de que Jesús ayudará a los ciegos, paralíticos, leprosos, sordos y muertos espiritualmente. El dicho sobre la blasfemia contra el Espíritu Santo se cita, además, según la incierta versión de Mateo (Mt 12,32); en la versión de Marcos (3,28 y 29) no se alude para nada al Hijo del Hombre.

La doctrina de Schmiedel sobre las nueve columnas fundamentales fue asumida en la *Encyclopedia Biblica* inglesa; lo cual contribuyó a que fuera aceptada muy pronto en todos sitios. Todos los detractores de la historicidad

de Jesús le dedicaron amplios escritos de réplica, pensando que con ello realizaban una gran labor [53].

El teólogo de Zurich les había dado la oportunidad para un triunfo fácil, pues en ninguno de los 9 casos se puede demostrar que los respectivos textos sean «indiscutibles»; por otra parte, la selección de las 9 columnas fundamentales fue realizada con cierta torpeza.

Cuando Smith, Robertson y Drews entran en discusión con la teología moderna, se sitúan en posición favorable, pues les resulta muy fácil señalar los errores evidentes y presentarse como capaces de llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias. Pero las cosas se plantean de forma muy distinta cuando tienen que demostrar su propia interpretación de los textos Aquí se revela en seguida que cometen los mismos errores que sus adversarios, aunque en grado superlativo, haciendo además afirmaciones que parecen menos justificadas aún que las de aquellos a quienes intentan atacar

Ninguno de los discípulos modernos de Bruno Bauer ha intentado emprender un estudio de los textos semejante al realizado por su maestro. Ni por un momento se paran a analizar primero los distintos relatos y a clarificar las relaciones que se establecen o no se establecen entre ellos y, apoyados en tales observaciones, cuestionar la posibilidad de que se trata de verdaderos relatos históricos. La polémica contra las columnas básicas de Schmiedel es mucho más fácil y amena [54].

Por otra parte, los autores a que nos venimos refiriendo prescinden completamente de recurrir al menos a las ideas del judaísmo tardío para explicar el mundo reflejado en las narraciones evangélicas y hacer así justicia a una de las exigencias más elementales de la ciencia. Acerca de la predicación de Jesús sobre el reino, a Robertson no se le ocurre decir sino que promete el cielo a los piadosos y no contiene en sí nada original [55]. Los detractores de la historicidad de Jesús no entran en discusión con los puntos de vista de la escatología consecuente, la cual respeta el estado actual de los textos, cuenta con las relaciones que existen o no existen entre los distintos relatos e investiga

---

[53] Contra las columnas básicas de Schmiedel, cf Robertson, *Christianity and Mythology* ([2]1910) 441-447; *Pagan Christs* ([2]1911) 228-237), Smith, *Ecce Deus* (traducción alemana, 1911) 170-201; Steudel, *Im Kampf um die Christusmythe* (1910) 88s, Drews, *Christusmythe* 2ª parte, 212-225.

[54] En Robertson, Smith y Niemojewski se pueden encontrar débiles intentos orientados en esa dirección Smith señala sobre todo que «la imagen más antigua de Cristo» carece de elementos vivos Esta observación de Smith no es del todo inexacta, pues el Jesús sinóptico tienen en realidad ciertos elementos extraños Pero deducir de este simple dato que el relato no es histórico en su conjunto resulta inviable

[55] El rabino de Estocolmo, Gottlieb Klein, *Ist Jesus eine historische Personlichkeit* (Tubinga 1910, se trata de una conferencia) alude, contra los detractores de la historicidad de Jesús, a los numerosos puntos de contacto entre la doctrina de Jesús y la de los antiguos rabinos Por desgracia, el estudio de Klein no es muy extenso Cf además D Chwolson, *Uber die Frage ob Jesus gelebt hat* (Leipzig 1910)

hasta sus últimos detalles los presupuestos del judaísmo tardío[56]. Frente a dicha corriente, los autores citados tendrían que atacar precisamente la amplia investigación previa, a la que no parece dar ninguna importancia. Por ello prefieren contentarse con afirmar en términos generales que es preciso partir de la no historicidad de los Evangelios. No se percatan de que una afirmación así no tiene más valor que una simple opinión, y nada más. En lugar de presentar los fundamentos sobre los que pretenden construir su propia hipótesis, se ponen a levantar sin más el edificio.

Mientras llevan adelante su trabajo, recurren a uno de los errores más significativos de los teólogos modernos. Y así pretenden distinguir grupos narrativos más antiguos y más recientes, pero sin explicar con qué derecho actúan así. Smith llega a hablar de un Marcos primigenio.

Si fueran consecuentes, no podrían aceptar que en los relatos se aluda a personajes históricos. Pero Juan Bautista les crea dificultades. Smith y Robertson están dispuestos a dar crédito a su existencia histórica; dan la impresión de no darse cuenta de que, al hacerlo, ponen en peligro las bases de su propia teoría, pues, aceptada la historicidad del Bautista se plateará inmediatamente la pregunta de por qué Jesús, que se presenta con una predicación idéntica a la de Juan, no puede ser un personaje tan histórico como aquél.

Cuando uno lee a Smith echa de menos la lógica. A Pedro y a Juan los considera personajes históricos. Por el contrario, Juan debe ser una figura simbólica, encarnación del judaismo.

La situación de los detractors de la historicidad de Jesús resulta tremendamente desfavorable, hablando en términos formales, por el simple hecho de las notables diferencias que se manifiestan en los distintos autores a la hora de explicar las cosas. Robertson encuentra mitos por todas partes; Smith pretende interpretar simbólicamente enteros relatos.

Una postura intermedia resulta imposible. La interpretación de un autor contradice a la del otro. La teología moderna ha cometido ciertamente muchos errores y ha dejado muchos flancos descubiertos; pero sus representantes son unánimes en los principios básicos de la interpretación. La afirmación de la historicidad de Jesús presenta, sólo por este hecho, más ventajas que su negación.

Las interpretaciones de detalle no son capaces de mejorar las perspectivas de quienes niegan la historicidad de Jesús. Para poder explicar la interpretación mitológica, Robertson se ve obligado a suponer que ciertos dramas mistéricos, de los que no existe ningún testimonio, y ciertas representaciones plásticas de historias místicas, todos ellos mal interpretados, habrían dado origen a los relatos evangélicos y que, por consiguiente, a la hora de interpretar estos

---

[56] En su *Christianity and Mythology* ([2]1910) J.M. Robertson, dedica sólo unas líneas a los puntos de vista de la escatología consecuente. Reconoce su importancia crítica, pero, dado que esta corriente opera con el presupuesto racionalista de la historicidad de Jesús, el autor considera innecesario entablar con dicha corriente un debate más detallado

últimos hay que tener en cuenta todos aquellos elementos ¡Y cuántas arbitrariedades -por no hablar de la absoluta falta de buen gusto- se cometen en esas interpretaciones! [57].

La renuncia fundamental a todos los motivos veteromentarios representa también un gran peligro para las posiciones de los representantes de la interpretación mitológica; en lugar de esos motivos, recurren a otros cuya relación con los textos del Nuevo Testamento es mucho menos evidente. Hubiera hecho falta que hubieran entrado en discusión con el Dr. Fr. Strauss y hubieran presentado la justificación de su método. Resulta extraño, por ejemplo, que al final de su *Gilgamesch-Epos,* Jensen afirme con aires de triunfo, contemplando los resultados de su obra: «Con ello queda refutada definitivamente la opinión de Strauss sobre la enorme influencia del Antiguo Testamento en la historia de Jesús; quien quiera aferrarse a dicha opinión en el futuro se convertirá en el hazmerreír de todos».

Smith no actúa con mucha mayor inteligencia que los intérpertes mitológicos. Tiene que interpretar los exorcismos como evidencias del triunfo en la lucha contra el culto a la idolatría, reconocer en el joven rico y en Judas al judaísmo; ver en los niños a los prosélitos y elevar el lago de Genesaret a la categoría de Mar Mediterraneo [58].

Por otra parte, Robertson y Smith han limitado sus estudios hasta la fecha a los relatos más o menos susceptibles de una interpretación mítica o simbólica [59]. Pero su hipótesis exigirá que explicaran de acuerdo con el método respectivo todas las historias, incluso las más insignificantes, demostrando así su carácter no histórico. Ni uno ni otro han realizado por consiguiente, la parte más difícil de su trabajo. Pero por las pruebas que han ofrecido en los ejem-

---

57 *Supra* 518ss hemos ofrecido algunos ejemplos típicos de la interpretación de Robertson Drews no ha realizado intentos originales de interpretar los relatos evangélicos cf *supra* 556s

58 Sobre la interpretación de Smith, cf *supra* 545s.

59 Robertson y Smith entresacan de los cuatro Evangelios sólo aquellos relatos adaptables de algún modo a su propia interpretación En este sentido, las historias de Mateo sobre el nacimiento y los relatos sobre la muerte y la resurrección son los que se pueden adaptar con más naturalidad a una interpretación mitológica o simbólica Sobre el material mitológico de las historias del nacimiento, cf P Saintyves, *Les Vierges mères et les naissances miraculeuses Essai de mythologie comparée* (Paris 1908), E Petersen, *Die wunderbaren Geburt des Heilandes* (Tubinga 1909), M Maurenbrecher, *Weihnachtsgeschichten* (Berlin 1910), F X Steinmetzer, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhaltnis zur babylonischen Mythologie* (Munster 1910) Los detractores de la historicidad de Jesús han prestado poca atención al hecho de que la tradición más antigua no ofrece una vida de Jesús, sino simplemente un relato sobre la actividad pública y la muerte del profeta de Nazaret Si se tratara de hecho de la historización de un mito sobre un dios del culto, habría cabido esperar que, en tales relatos, el nacimiento y la niñez hubieran ocupado un puesto singular Si se hubiera tratado de una invención tardía, lo lógico habría sido producir una vida de Jesús más o menos completa Sólo se ha conservado un relato sobre un breve período de la actividad pública, sin intentar relacionarlo con historias precedentes; por otra parte, en dicho relato no se nos dice nada de la prehistoria y del proceso de formación de Jesús y se echa de menos cualquier esfuerzo por ofrecer un relato «completo» Todo ello suscita un juicio muy favorable en favor de la historicidad de los relatos

plos más sencillos, se puede intuir más o menos cuál será la solución que darán en los otros casos.

Para todos ellos resulta funesto que los pasajes sin importancia, en los que, valiéndose de los mayores y más insospechados artificios, están empeñados en descubrir mitos o historias simbólicas, no ofrezcan ninguna dificultad a la interpretación habitual, que pueda ver en tales pasajes simples vivencias del profeta de Galilea en el círculo de sus seguidores y enemigos.

De nada sirve que Smith y Robertson intenten quitar importancia a estos hechos, esperando que algún día se puedan encontrar explicaciones ahora imposibles. El carácter refractario de la mayor parte del material narrativo tiene una razón muy profunda: Los Evangelios no humanizan al «Jesús precristiano» tanto como cabría esperar, sino que lo presentan como un rabino judío que habla sobre problemas de la Ley como si nunca hubiera sido una divinidad cultual. Los detractores de la historicidad de Jesús no sintieron la necesidad de hacer ninguna observación sobre ese hecho tan extraño y de manifestarse por ellos. Pero ahora toman la palabra los hechos: todas las dificultades encontradas por Smith y Robertson a la hora de explicar los detalles proceden del mismo manantial; y mientras descienden las aguas, la corriente va adquiriendo tal fuerza que los defensores de la interpretación mítica o simbólica se sienten incapaces de dominar.

Robertson renuncia incluso a explicar según su propio método el elemento más refractario de la tradición, es decir, la doctrina moral de Jesús. Admite que sólo podría explicar como mitos 4/5 de la «doctrina evangélica» y pretende suponer que ésta se remota en su mayor parte a frases de los numerosos mesías políticos que surgieron en aquella época. Robertson pasa por alto que ahora tendría que explicar cómo fue posible que aquellos mesías hubieran podido enseñar una doctrina completamente apolítica, de carácter ético y que, en parte, es incluso antinacionalista. ¿No es más fácil afirmar que las mencionadas frases se remontan a Jesús de Nazaret, el profeta apolítico a que se refieren los Evangelios?

Smith evita plantearse, en la medida de lo posible, el problema de la doctrina ética. Cree poder superar todas las dificultades recurriendo a su definición del reino de Dios como «organización».

Para quitar importancia al problema, todos los detractores de la historicidad de Jesús se esfuerzan por negar en la medida de lo posible la originalidad de la predicación ético-religiosa transmitida en Mateo y Marcos; para ello se remiten a las autoridades más importantes e indiscutibles. Hasta este momento habían prescindido completamente de los colores del judaísmo de la época reflejados en la personalidad de Jesús descrita en los Evangelios; ahora se explica con todo ardor y de forma inesperada que todas y cada una de las palabras atribuídas a Jesús proceden de doctrinas rabínicas.

Al actuar así, Smith y los suyos olvidan que por el simple hecho de mostrar el condicionamiento histórico de la doctrina de Jesús no queda cuestionada en

lo más mínimo su originalidad. Todo lo contrario; pues sólo ahora pueden determinarse los elementos que le son propios y los que existían antes que él. Ahora bien, cualquier estudio orientado en esa dirección tendrá que explicar siempre que en ningún otro documento del judaísmo tardío se encuentran mezcladas y combinadas ideas rabínicas, apocalípticas y éticas como ocurre en la predicación de Jesús.

Las observaciones de detalle confirman, pues, la impresión general e inmediata de que la doctrina de Jesús tiene que estar relacionada de algún modo con una personalidad histórica del judaísmo tardío. Por ello, una serie de investigadores que en otros puntos comparten los presupuestos histórico-religiosos generales de los detractores de la historicidad de Jesús no acaban de decidirse a renunciar a la idea de que, tras la predicación ética transmitida por los Evangelios, se esconde un personaje histórico.

Wundt da expresión a este sentimiento en su *Volkerpsychologie.* Este autor pretende suponer que la «vida externa» de Jesús es básicamente un conglomerado de Leyendas. «Pero» -continúa Wundt- «lo que no ha sido afectado por esas leyendas y no encuentran ningún paralelo en sus modelos míticos son los dichos y discursos de Jesús tal y como nos han sido transmitidos por los Evangelios sinópticos[60].

Quienes hacen estan concesiones no son conscientes del alcance de las mismas. Presuponen, en efecto, que es posible separar la doctrina moral del resto del material narrativo.

Pero tal presupuesto resulta imposible. En primer término, porque las partes éticas están inseparablemente unidas a la predicación escatológico-dogmática. Por otra parte, en dicha predicación entra en juego la autoconciencia del predicador. Así pues, quien quiera separar lo mítico de lo ético no se puede quedar en afirmaciones generales al respecto, sino que tiene que aplicar la pretendida distinción hasta los detalles más mínimos de los textos. Si quiere intentarlo, encontrará dificultades mayores que las que encuentran los teólogos en su intento de distinguir entre elementos auténticos y no auténticos.

---

60 En su *Orpheus Histoire générale des religions* (1909), el estudioso francés de la historia de las religiones, Salomon Reinach, mantiene el principio de la historicidad de Jesús, aun cuando en ciertos detalles tiende a la interpretación simbólica Sin embargo, el autor duda de la historicidad de los relatos de la condena y la crucifixión En *Cultes, Mythes et Réligions IV* (Paris 1912), pueden verse los apartados «Symon de Cyrène», «Une source biblique du docétisme» y «Questions sur le docétisme» (pp 181-206) Herman Schneider, *Kultur und Denken der Babylonier und Juden* (Leipzig 1910, sobre Jesús, cf 462-480) expresa su deseo de mantener algunos datos de los Evangelios como núcleo histórico «No veo por qué» -afirma el autor- «tenemos que renunciar a la fe en la existencia de un rabino Jesús, como fundador, no del dogma, sino de las doctrinas éticas, lo único que consigue esta forma de radicalismo es plantear la posibilidad de la existencia de un sabio de nombre desconocido al que habría que considerar como mentor de esa sabiduría. En el judaísmo de entonces, el valor de la individuación y la importancia de la doctrina en el desarrollo judío excluyen la posibilidad de que «un espíritu popular» hubiera podido ser el creador de este núcleo ético de la doctrina cristiana Schneider llega incluso a atribuir pretensiones mesiánicas a ese Jesús Sobre Schneider, cf supra 537 Charles F Dole, *What we know about Jesus* (Chicago 1908) admite también que tras los relatos evangélicos se oculta un personaje real

La afirmación de que la tradición más antigua hizo una combinación entre un rabino judío, y una «divinidad del culto» que muere y resucita suena muy bien, pero queda completamente desacreditada cuando se la intenta demostrar sobre las fuentes.

Todo ello confirma la afirmación de que Jesús es o completamente histórico o completamente no histórico (cf. *supra* 518). Todo intento de la teología por afirmar el ser y no ser al mismo tiempo, eliminando para ello una parte de la tradición de los Evangelios más antiguos, acabará poniéndola en manos de Robertson, Smith y Drews. por su parte, estos últimos no podrán relacionar el más mínimo y menos importante detalle de los datos evangélicos con una personalidad real del judaísmo tardío, sin tener que verse obligados en seguida a identificar dicha personalidad con el Jesús descrito en los Evangelios, volviendo a evidenciar así la credibilidad de todos los relatos Cualquier concepción se agota inmediatamente cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias, pues es imposible realizar en los estractos narrativos una distinción literal que se adecue a sus propios principios. Cuando el fuego prende en la maleza, no queda encerrado entre los setos, sino que provoca un incendio que afecta a todo el bosque.

Si los detractores de la historicidad de Jesús, en lugar de arremeter continuamente contra las columnas básicas de Schmiedel, se dedicaran a realizar una demostración seria, proponiéndose comprobar la veracidad de sus opiniones, aplicándola, a los detalles de los relatos, ofrecerían al observador imparcial contradicciones aún más llamativas que las de los teólogos, quienes suponen la existencia de Jesús y desacreditan al mismo tiempo la credibilidad de la tradición más antigua.

El optimismo con que llevan a cabo su empresa no debe engañarnos sobre el peligro que corren sus posiciones. Por otra parte, conviene señalar que ya se han producido dos medias conversiones. Steudel[61] admite «que ciertos grupos discursivos de los Evangelios se distinguen claramente de las demás tradiciones, porque proceden claramente de un solo espíritu; hay que suponer por consiguiente que tras ellos se esconde una personalidad profética única».

Jensen va aún más lejos[62]. No quiere negar «que algunos detalles de la vida de Jesús son posiblemente históricos; también es histórico el núcleo fundamental de su personalidad». «Es muy posible» -añade- «que la imagen que

---

61 Fr Steudel, *Im Kampf um die Christusmythe* (1910) 55s En su discurso «Hat Jesus gelebt», *Reden gehalten auf dem berliner Religionsgesprach* (Berlín 1910) 48-58, Steudel no dice aún nada sobre la posibilidad de la existencia histórica de la figura reflejada en los relatos evangélicos

62 Peter Jensen, *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?* (1910) 51s. En la 2ª parte de su *Christusmythe,* Drews relega a un segundo plano la interpretación astral, adoptando además un método de trabajo en el que las afirmaciones sobre el origen de las narraciones evangélicas resultan aún más incontrolables que en el caso de Robertson y Smith Con ello admite de forma indirecta que las interpretaciones míticas y simbólicas no ofrecen de hecho todo lo que los autores esperaban de ellas

ofrece Jülicher de Jesús pueda ser histórica en sus elementos básicos o incluso completamente histórica; sin lugar a dudas, en nuestro Jesús se esconde algo de humano, de realmente histórico y genuinamente israelita». Hay que concluir, por consiguiente, que «la leyenda de origen babilónico sobre Jesús ha sido vinculada» a un hombre, al que se remontan los discursos de Jesús...; y ese hombre pudo haber vivido en la época en que debió de vivir Jesús. Cuando Jensen afirma que ésta ha sido su opinión desde siempre, pero que se le ha entendido mal, parece olvidar que en su *Gilgamesch-Epos* no hizo ninguna afirmación que se pareciera a la que hemos citado, sino que más bien creía haber demostrado que «Jesús no es otra cosa que un Gilgamés israelita, un paralelo de Abrahán, Moisés o cualquiera de los innumerables personajes de la leyenda» (p. 1029).

El análisis de las afirmaciones sobre la historicidad y la no historicidad de Jesús permite, pues, concluir, que las dificultades con que tiene que enfrentarse esta última tendencia en el terreno de la historia de las religiones, y de la historia de los dogmas, e incluso en el de la interpretación de la tradición más antigua son muchos más numerosas y serias que las que se les plantean a sus adversarios. En conjunto, tales dificultades deben ser consideradas insuperables, insolubles. A ello se añade el hecho de que las hipótesis presentadas hasta la fecha contra la historicidad de Jesús se contradicen entre sí y se excluyen unas a otras en el punto concreto de su realización práctica y en la interpretación de los relatos evangélicos. Hay que concluir, por consiguiente, que la afirmación de la existencia histórica de Jesús es muy probable, mientras que lo contrario resulta muy improbable.

Ello no quiere decir que no haya quien, de cuando en cuando, defienda el supuesto de la no existencia de Jesús; en este terreno ocurre lo mismo que con las *Vidas de Jesús* noveladas. Dicha tendencia puede rodearse incluso de cierto aparato de erudición e impresionar a las masas, sobre las que se trabaja intencionadamente. Pero cuando, pasado el escándalo de la polémica, entra en contacto con la «teología» y se empeña en una auténtica tarea de argumentación, aparece en seguida como una hipótesis indemostrable.

XXIV

DESDE 1907 HASTA 1912

DESDE 1907 HASTA 1912

1) Para una orientación general

La bibliografía completa se halla en el *Theologischer Jahresbericht.* Los artículos de la revista *Theologische Rundschau* dedicados a la vida y la doctrina de Jesús ofrecen una buena panorámica. Un juicio sobre la investigación antigua y reciente sobre la *Vida de Jesús* lo ofrece, desde una perspectiva católica, L. Cl. Fillion, sacerdote de San Sulpicio, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de notre Seigneur Jésus-Christ* (París 1911). En la obra sintética de F.C. Conybeare, *History of New Testament Criticism* (Londres 1910) pueden encontrarse juicios muy acertados sobre todo el problema.

2) Sobre la vida y la doctrina de Jesús

W.H. Bennett, *The life of Christ according to St. Mark* (La vida de Jesús según San Marcos: Londres 1907).

J.A. Bruins, *Hoe onstand de overtuiging dat Jezus de Christus is?* (¿Cómo entender la afirmación de que Jesús es el Cristo?: Leeurwarden 1909)

E.C. Dewick, *Primitive Christian eschatology* (Escatología cristiana primitiva: Cambridge 1912)

C. Emmet, *The eschatological question in the gospels* (El problema escatológico en los Evangelios: Edimburgo 1911).

P. Feine, *Die Theologie des Neuen Testaments* (La teología del Nuevo Testamento: 1910; 1912).

Adolf Hausrath, *Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller.* 2 vol. (Jesús y los escritores neutestamentarios: Berlín 1908)

Immanuel Heyn, *Jesus im Lichte der modernen Theologie* (Jesús a la luz de la teología moderna: Greifswald 1907).

H.J. Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu* (La conciencia mesiánica de Jesús:Tubinga 1907).

Karl J. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums* (El origen del cristianismo: Stuttgart 1908).

Alfred Loisy, *Les évangiles synoptiques.* 2 vol. (Los Evangelios sinópticos: Ceffonds 1907-1908).

Max Maurenbrecher, *Von Nazareth nach Golgotha* (De Nazaret al Gólgota: Berlín Schöneberg 1909).

M.A. Robertson, *Epochs in the life of Jesus* (Etapas en la vida de Jesús: Nueva York y Londres 1907).

William Sanday, *The life of Christ in recent research* (La vida de Jesús en la investigación reciente: Oxford 1907).

Fr. Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu* (Cuestiones discutidas de la historia de Jesús: Gotinga 1907).

George Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads* (Cristianismo en la encrucijada: Londres 1910).

Karl Weidel, *Jesu Persönlichkeit* (La personalidad de Jesús: Halle 1908).

Heinrich Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Teología biblica del Nuevo Testamento: Tubinga 1911).

3) La cuestión joánica

E.H. Askwith, *The historical value of the fourth gospel* (El valor histórico del Cuarto Evangelio: Londres 1910).

H.L. Jackson, *The fourth gospel and some recent German criticism* (El Cuarto Evangelio y cierto criticismo alemán reciente: Cambridge 1906).

Frank Warburton Lewis, *Disarragements in the fourth gospel* (Desajustes en el Cuarto Evangelio: Cambridge 1910).

Franz Overbeck, *Das Johannesevangelium* (El Evangelio de Juan: Tubinga 1911).

Eduard Swartz, *Aporien im vierten Evangelium* (Aporías en el Cuarto Evangelio: Nachr. v.d. Kgl. Ges. d. Wiss. z. Göttingen; phil.-hist. Kl., Berlín 1907).

Fr. Spitta, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu* (El Evangelio de Juan como fuente de la historia de Jesús: Gotinga 1910).

J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis (El Evangelio de Juan:* Berlín 1908).

H.H. Wendt, *Die Schichten im vierten Evangelium* (Estratos en el Cuarto Evangelio: Gotinga 1911).

4) La cuestión sinóptica

B.W. Bacon, *The beginnings of the gospel history* (Los comienzos de la historia evangélica: Londres 1909).

F.C. Burkitt, *The earliest sources for the life of Jesus Crist* (Las fuentes más antiguas para la vida de Jesús: Boston 1910).

Maurice Goguel, *L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc* (El Evangelio de Marcos y sus relaciones con los de Mateo y de Lucas: París 1909).

Adolf Harnack, *Sprüche und Reden Jesu. Die Zweite Quelle des Matthäus und Lukas* (Dichos y discursos de Jesús. La segunda fuente de Mateo y Lucas: Leipzig 1907).

Firmin Nicolardot, *Les procédes de rédaction des trois premiers évangélistes* (Procedimientos redaccionales de los tres primeros evangelistas: París 1908).

W. Sanday, *Studies in the synoptic problem by members of the University of Oxford:* (Estudios sobre el problema sinóptico realizados por miembros de la Universidad de Oxford: Oxford 1911).

Fr. Spitta, *Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukasevangelium:* (La transmisión lucana del escrito sinóptico básico: Leipzig 1912).

Emil Wendling, *Die Entstehung des Markusevangeliums* (El nacimiento del Evangelio de Marcos: Tubinga 1908).

5) Cuestiones especiales

W. Baldensperger, *Urchistliche Apologie. Die älteste Auferstehungskontroverse* (Primitiva apologética cristiana. La controversia más antigua en torno a la resurrección: Estrasburgo 1909).

Franz Dibelius, *Das Abendmahl.* (La Cena: Leipzig 1911).

Martin Dibelius, *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer* (La primitiva tradición cristiana sobre Juan el Bautista: Gotinga 1911).

Fr. K. Feigel, *Der Einfluss des Weissagunsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte* (Influencia de la prueba profética y otros motivos en la historia de la pasión: Tubinga 1910).

Maurice Goguel, *L'eucharistie de ses origines a Justin Martyr* (La eucaristía desde sus orígenes hasta Justino Mártir: París 1910).

Wilhelm Heitmuller, *Taufe und Abendmahl im Urchistentum* (Bautismo y cena en el cristianismo primitivo Tubinga 1911)

Karl Kautzsch, *Ist die Oestertatsache die bestverbugte Tatsache der Weltgeschichte?* (¿Es el acontecimiento pascual el hecho más garantizado de la historia universal? Leipzig 1910)

Fr Spitta, *Jesus und die Heidenmission* (Jesús y la misión a los paganos Giessen 1909)

H G Voigt, *Die Geschichte Jesu und die Astrologie* (La historia de Jesús y la astrología Leipzig 1911)

Daniel Volter, *Das Bekenntnis des Petrus und die Verklarung auf dem Berg* (La confesión de Pedro y la transfiguración en la montaña Estrasburgo 1911)

En el período que va desde 1907 hasta 1912 se han publicado menos *Vidas de Jesús* que en los precedentes. La razón se debe en parte a que la crítica practicada por Wrede y la escatología consecuente ha disminuído las ganas de hacer exposiciones más o menos amplias sobre el tema; pero el hecho podría explicarse también en parte porque, a partir de 1909, el interés de los estudiosos se ha centrado sobre todo en el debate sobre la historicidad de Jesús

Entre las *Vidas de Jesús* que han aparecido hay que citar en primer término las de Loisy [1] y Maurenbrecher [2]. La gran obra de Loisy *Les évangiles synoptiques* es en realidad una vida de Jesús. Tras una panorámica sobre el valor de las fuentes de los tres sinópticos (vol. I 3-202), el autor ofrece un esbozo de la actividad pública y de la doctrina de Jesús (203-253), que intenta demostrar y justificar luego a base de interpretaciones de detalle.

El modernista francés es un adversario de W. Wrede. Resulta imposible, explica Loisy, eliminar de los relatos la mesianidad de Jesús. Si el Galileo no fue condenado a muerte, por propia confesión suya, como «rey de los judíos», es decir, como Mesías, la entera narración evangélica resulta tan inconcebible que sería lógico suponer que de hecho no existió. Si Jesús no fue procesado

---

[1] Alfred Loisy, *Les évangeles synoptiques* (En la editorial del autor, Cefonds, en Montier-en Dar Alto Marne, I 1907, II 1908) La obra de Loisy, *Jésus et la tradition évangelique* (París 1910) es simplemente una separata de los tres grandes capítulos introductorios a la obra anterior También su *L'Évangile selon St Marc* (París 1912) ha sido tomada del gran comentario a los Sinópticos Loisy se refiere aún a la primera edición de la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, pues cuando elaboró el capítulo fundamental del primer volumen de su obra no poseía aún dicha obra Sobre la postura del modernista francés en relación con el Cuarto Evangelio, cf *supra* 385 Alfred Loisy, nacido en 1857 y ordenado sacerdote en 1879, fue profesor en el Institut Catholique (1881-1893) y en la Ecole des Hautes Études (1900-1904) de París Su obra *L'Evangile et l'Eglise* (1902, la edición alemana apareció en 1904) produjo un enfrentamiento con la autoridad eclesiástica, en 1903, el libro fue incluido en el Indice, en 1908 su autor fue excomulgado, en 1909, el gobierno francés lo nombró profesor de Historia de la Iglesia en el Collège de France C Piepenbring, predicador de Estrasburgo, sigue los mismos derroteros de Loisy· *Jésu historique* (París 1909) y *Jésus et les apôtres* (París 1911)

[2] Max Maurenbrecher, *Von Nazareth nach Golgotha Untersuchungen uber die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums* (Berlín/Schoneberg 1909) El autor publicó asímismo una historia de la época apostólica titulada *Von Jerusalem nach Rom* (Berlín/Schoneberg 1910) Max Maurenbrecher estudió teología y fue nombrado predicador ayudante en Zwickau en torno a 1910, de allí fue llamado a Berlín por Friedrich Naumann En 1903 dejó el partido nacional-socialista y se inscribió en la sociedad-democracia

por la dignidad que pretendió para sí, ¿qué acusación motivó su condena a muerte? Si sólo era un Maestro, ¿cómo se explica que sus discípulos llegaran a creer en su resurrección, considerando que era el Mesías que iba a manifestarse muy pronto? Los discípulos aceptaron el hecho de su resurrección porque ya anteriormente estaban convencidos de que era el Mesías.

Loisy se niega a aceptar la solución de compromiso que supone afirmar que el Galileo apareció primero como predicador y que sólo en el transcurso de su actividad llegó a convencerse de su dignidad celeste. Loisy considera que Jesús creyó ser el Mesías antes de comenzar su predicación.

El autor estudia con agudeza el carácter escatológico de la autoconciencia y de la predicación de Jesús. El Profeta de Nazaret no es el Mesías, sino que espera llegar a serlo cuando se manifieste el reino de Dios.

Pero a pesar de esta extraordinaria acentuación de la escatología, Loisy se siente incapaz de decidirse a analizar las concepciones tradicionales sobre las ideas y los hechos de Jesús con el fin de determinar así si están en consonancia realmente con aquel convencimiento fundamental. El autor no se percata del todo de la dificultad que plantean los problemas elementales señalados por Wrede y la *Skizze des Lebens Jesu.* Mantiene prácticamente el esquema de las *Vidas de Jesús* producto del historicismo moderno, aunque preocupándose por corregir los errores más llamativos de las mismas. En principio se sitúa en una perspectiva idéntica a la de Johannes Weiss [3].

Loisy no acepta la información de que Jesús se retiró al Norte solo porque tuvo que huir de Herodes y de los escribas. Supone, sí, que, tras el envio de los discípulos, que había aportado al profeta de Nazaret un éxito enorme, los ánimos en Galilea se volvieron contra él. Ahora bien, el Señor no conoció ninguna forma de temor y tampoco pensaba que la venida del reino de Dios dependiera de circustancias externas; por ello, el único efecto de las adversidades que se le vinieron encima fue que se decidiera a trasladar el escenario de sus actividades desde Galilea a Jerusalén. Para ello le pareció que lo mejor era esperar la fiesta de la Pascua, durante la cual se reunirían en la capital judíos de todo el mundo. Por eso pasó con sus discípulos en tierra extranjera el tiempo que quedaba hasta la llegada de la fiesta.

Loisy no dedica mayor atención al problema de cómo llegó Pedro a reconocer en Jesús al futuro Mesías y a confersarlo como tal en Cesarea de Filipo. Tampoco se plantea la cuestión de qué fue realmente lo que reveló Judas a los sacerdotes. Considera la entrada en Jerusalén como una demostración mesiánica del pueblo, suponiendo además que los discípulos habrían dicho algo a la gente sobre la verdadera dignidad del Señor. Nuestro autor no concede ninguna importancia a la circustancia de que en los debates que siguieron a dicha entrada no se planteara para nada el tema de las pretensiones mesiánicas de Jesús. La pregunta capciosa sobre la filiación

---

[3] Cf. *supra* 294s; 451.

davídica del Mesías la interpreta Loisy en el sentido de que Jesús habría intentado convencer a los escribas de que el soberano futuro superaría en grandeza y en poder a cualquier rey israelita. En el libro no se plantean los problemas relativos al proceso de Jesús.

La exposición de Loisy hace pensar a veces que el autor no quiso entrar positivamente en las dificultades que él mismo percibía. Lo mismo que había ocurrido en el caso de Renan, su exposición maestra sirve muchas veces más para ocultar los problemas que para solucionarlos.

Loisy no se expresa tampoco con claridad en torno a la cuestión de si Jesús partió del Norte con el objetivo de morir en la capital. «Jesús» -afirma Loisy- «n'allait pas a Jérusalem pour y mourir; il y allait pour préparer et procurer, au risque de sa vie, l'avenement de Dieu». El autor pone en tela de juicio que Jesús hubiera pronunciado determinadas profecías sobre su pasión, muerte y resurrección. Estas fueron introducidas más tarde en los relatos. Tampoco son originales las palabras sobre el significado expiador de su muerte.

Loisy pretende suponer que las noticias más antiguas sobre Jesús habrían sido expurgadas y completadas ampliamente por el autor del Evangelio de Marcos[4]. Dicho autor, afirma Loisy en una ocasión, trató las fuentes con tanta libertad como el autor del Cuarto Evangelio. Su principal esfuerzo se concentró en demostrar la mesianidad de Jesús. Para llevar adelante este principio introdujo en el material narrativo una serie de ampliaciones polémicas, didácticas y apologéticas. El evangelista tiene un interés especial sobre todo en presentar a los poderes demoníacos proclamando la dignidad del Señor, que, además, se revela en los milagros. Con el fin de dar mayor credibilidad a la resurrección narra que el sepulcro fue encontrado vacío.

A esta tendencia general de la exposición se une otra de carácter especial. El autor del segundo Evangelio no es un discípulo de Pedro sino un partidiario de Pablo; interpreta la tradición más antigua según las ideas del Apóstol de los gentiles. La superioridad de éste frente a los primeros Apóstoles lleva al autor del segundo Evangelio a describir a estos últimos como personas poco inteligentes. Se supone que no entendieron las parábolas ni la predicación de Jesús. El relato sobre el taumaturgo que no pertenecía al grupo y cuya actividad es reconocida por el Señor frente a las quejas de los Apóstoles (Mc 9,38-40) ha sido inventada para favorecer la figura de Pablo. Si Jesús se muestra remiso a conceder a los Zebedeos un lugar a su derecha y a su izquierda (Mc 10,40) ello se debe a que el evangelista reserva el rango supremo al Apóstol de los gentiles. Las afirmaciones liberales sobre la Ley están orientadas a justificar con la autoridad de Jesús la postura adoptada por Pablo.

---

4 Según Loisy, la recopilación de los *logia* en un solo escrito tuvo lugar entre los años 60 y 70; el autor no se decide a afirmar si esa primera recopilación fue hecha en griego o en arameo. El Evangelio de Marcos fue redactado más o menos en torno al año 100. Según Loisy, es imposible y no tiene ningún sentido reconstruir exactamente el Marcos primigenio.

El Paulinismo de este Evangelio sirve además para explicar el extraño detalle de que, en el proceso de Jesús, queden tan mal parados los judíos, mientras que Pilato no se vea casi inculpado.

La misma teoría de que las parábolas son una forma de ocultar las cosas (Mc 4,11 y 12) ha nacido de las concepciones paulinas. Mediante esa teoría se logra retrotraer hasta la predicación de Jesús la doctrina predestinacionista del Apóstol de los gentiles. Con todo, Loisy pretende suponer que ese añadido debe achacarse no al autor del Evangelio sino a un redactor posterior.

Pero si la credibilidad del segundo Evangelio se plantea en estos términos, ¿cómo quiere Loisy oponer argumentos definitivos a la opinión de Wrede de que todos los datos referentes a las pretensiones mesiánicas de Jesús son añadidos ulteriores? ¿De qué le sirve haber llamado la atención sobre las dificultades históricas planteadas por la hipótesis del crítico de Breslau, cuando en principio también él supone una reelaboración literaria del material narrativo más antiguo que no es menos extensa que la propuesta por Wrede?.

Loisy intenta fundir nuevo y antiguo manteniendo la base tradicional; Max Maurenbrecher, por su parte, se enfrenta en su obra con la problemática más moderna.

La construcción de este autor parte de la siguiente observación: la religión del cristiano es algo muy distinto de la «doctrina de Jesús», pues en aquella Jesús el muerto y resucitado es objeto de la fe, cosa que no había sido prevista en su predicación. Hay pues que suponer que los discípulos añadieron ciertos elementos a la doctrina que habían recibido de él. Ellos fueron los creadores del cristianismo en el sentido de que vincularon el mito del dios-hombre muerto y resucitado con el Jesús histórico [5].

No hay que pensar, explica Maurenbrecher, que desconocieron dicho mito o que lo consideraban pagano, pues de hecho había recibido carta de ciudadanía en el judaísmo y en la apocalíptica. El libro de Daniel constituye una prueba excelente en este sentido. El autor de este Apocalipsis ve en una visión al Hijo del Hombre que ostentará la soberanía al final de los tiempos (Dan 7,9-14). Ahora bien,en la interpretación de la visión se afirma que los santos tendrán que sufrir una angustia de tres tiempos y medio (Dan 7,23-25). Es evidente, concluye Maurenbrecher, que la concepción más primitiva tuvo que suponer que el Hijo del Hombre tendría que estar sometido durante tres tiempos y medio al cuarto animal, símbolo del último reino del mundo, y que tendría que pasar primero por la muerte y la resurrección para tomar posesión

---

[5] He aquí la afirmación de Maurenbrecher «El cristianismo es el resultado de la fusion de un mito antiquísimo con el recuerdo de un personaje real e histórico» Para conocer el modo en que el autor desarrolla su hipótesis resulta muy significativa la ordenación de capítulos en la obra· 1. La hora del nacimiento del cristianismo, 2 El mito del Salvador resucitado, 3 ¿Pensó que él era el Salvador celeste?, 4 El Evangelio de los pobres, 5 El derrumbamiento de Jesús, 6 La hora del nacimiento del cristianismo otra vez En sus *Deutsche Schriften* (1878) I 222-223 «Die Religion der Zukunft», el orientalista de Gotinga Paul Anton de Lagarde había presentado ya una interpretación de la vida de Jesús que parece un esbozo de la ofrecida por Maurenbrecher

de su soberanía. La afirmación de que Jesús resucitó al tercer día demuestra que el relato en cuestión no es otra cosa que la historización del mito del Hijo del Hombre[6]. Este procedería básicamente de la antigua epopeya babilónica sobre Marduc, en la que actuaron ulteriormente influjos persas e ideas sincretistas típicas de Asia Menor.

Así pues, los presupuestos generales de la hipótesis de Maurenbrecher han sido tomadas de la más moderna historia de las religiones, en la que se apoya también Drews. Wrede le ofrece las bases. Maurenbrecher asume con todas sus consecuencias la teoría del profesor de Breslau de que Jesús no pensó que él era el Mesías y que tampoco predijo su muerte y su resurrección. Nuestro autor considera históricas sólamente las afirmaciones en las que el profeta galileo habla de ese personaje en tercera persona o sin referencia alguna a sí mismo.

Pero Maurenbrecher acepta además el tratamiento de los problemas típico de la escuela escatológica. Para él Jesús espera el final de las cosas en un futuro inmediato. La actividad pública del Señor, afirma, sólo se entiende si se admite que estuvo determinado en sus palabras y en sus acciones por una fuerte esperanza cuyos contenidos se cumplirían de un momento a otro. Por esta razón, los hechos relatados por los Evangelios tuvieron que haberse desarrollado en el breve espacio de unos cuantos meses. «Nadie hubiera seguido creyendo en la sinceridad y la interioridad de un Jesús que hubiera dicho «ahora» durante tres años; en ese caso se habría convertido en actor de su propio papel».

Maurenbrecher descubre en Jesús ideas proletarias; en este punto sigue las intuiciones de Kalthoff. Considera que el Juicio sólo estaba destinado a los poderosos; frente a ellos, a los pobres se les asegura la participación en el reino. Que el Señor atacara sobre todo a los fariseos se debería también fundamentalmente a que este grupo pertenecía a la burgesía. También hay que suponer que en las afirmaciones liberalizadoras en relación con el cumplimiento de la ley, sobre todo en el caso del mandamiento del sábado, entrarían en juego consideraciones de tipo social. A pesar de todo, Maurenbrecher previene contra la tentación de considerar a Jesús como un revolucionario socialista. El profeta escatológico, que lo esperaba todo de la intervención divina, no puede pensar que la transformación que provocaría el reinado de la justicia pudiera depender de una revolución humana.

La explicación de Maurenbrecher sobre la trayectoria seguida por la actividad pública de Jesús procede de la teología moderna. Supone, en efecto, que el Señor habría experimentado la apostasía del pueblo y habría huído de sus enemigos.

Tras la muerte del Bautista, afirma Maurenbrecher, apareció Jesús. Su actuación se centró durante unas semanas en Cafarnaún, ganándose muy pronto la enemistad de los escribas y de Herodes. Avisado a tiempo del complot que

---

[6] Maurenbrecher no explica mejor que los demás autores cómo se convirtieron en 3 días los tres tiempos y medios de Daniel.

sus enemigos urdían contra él, el Señor pudo huir (Mc 3,6). Tras ello intentó trasladar a la Decápolis el escenario de su actividad, pero fracasó en el intento. Sus esperanzas se desvanecieron completamente cuando fue rechazado incluso en su ciudad natal. Huyó al norte; en esa época dijo aquellas frases sobre la pasión y el seguimiento en la pasión, en las que revelan su seriedad y su apasionamiento.

En Cesarea de Filipo tuvo una experiencia que podría calificarse de visionaria. En la historia de la transfiguración se nos ha conservado un recuerdo histórico de ese acontecimiento. Apoyado en esa visión y convencido al mismo tiempo de que la época de la tribulación tenía que tocar a su fin de un momento a otro, Jesús, marchó a Jerusalén. La «fuerte pasión de su espernaza» volvió a encenderse. En un momento de ira se le ocurrió decir en la capital que del templo no quedaría piedra sobre piedra. Los adversarios anotaron dicha afirmación que les sirvió de excusa para actuar contra él. Fue interpretada como una blasfemia y provocó su condena a muerte.

Hasta el momento de ser apresado, Jesús no creía que tenía que morir. Pero su decepción fue total al percatarse de que el reino de Dios no había irrumpido. Esta sensación de tristeza se revela en la última comida que celebró con sus discípulos. Durante la misma juró no volver a beber vino hasta que el esperado futuro se hiciera presente, demostrando con ello «que no poseía ya el entusiasmo alegre del amigo del novio, entusiasmo desde el que había pronunciado hasta entonces su grandioso ahora». Una espera cargada de tristeza sustituyó entonces a la alegre esperanza que lo había caracterizado.

El prendimiento y la condena se produjeron de forma inesperada. Los discípulos huyeron. Pero en Galilea volvieron a cobrar ánimos. Se acordaron en efecto, de que su Maestro «había hablado con ellos del mito del Hijo del Hombre durante su escapada a las cañadas del Líbano». Esta doctrina se convirtió para ellos en un primer momento en una fuente de consuelo. «Profundizaron la idea moral del mito llegando a la conclusión de que era preciso soportar confiadamente cualquier peligro y persecución, ya que era imposible alcanzar la corona de la vida sin pasar por la prueba y la desgracia». Pero de forma inesperada descubrieron además que aquella idea les aclaraba la muerte inocente de su Maestro. Llegaron entonces a la conclusión de que él había sido el Hijo del Hombre y que había hablado con ellos sobre su propio destino en las cañadas del Líbano, sólo que ellos, ciegos como estaban, no fueron capaces de entenderlo. Como fenómeno concominantes de esa nueva fe comenzaron a tener visiones del resucitado.

Animados por esa confianza recobrada volvieron a Jerusalén. Su predicación tuvo éxito. Allí encontraron además a los seguidores que habían traicionado a Jesús porque su fe poseía una forma distinta de la suya y que había ido configurándose inconscientemente en una forma «que respondía a las necesidades y a los deseos de la gran parte de los hombres que vivían entonces». La idea del dios-hombre muerto y resucitado, latente en las

religiones salvíficas «desde hacía siglos, encontró efectivamente en la predicación de los discípulos su «expresión más acabada».

La exposición de Maurenbrecher tiene a primera vista un atractivo singular. El autor combina con mucho acierto los motivos de los intentos de solución más diversos y, con una especial sensibilidad dramática, los elabora en un conjunto vivo y armonioso. Cuando ello es posible, transforma los elementos de las explicaciones de otros autores que pudieran resultar discutibles. Un lenguaje extraordinariamente rico y vivo da a la exposición un sello literario especial.

Pero por otra parte, el punto flaco de la hipótesis de Maurenbrecher consiste precisamente en que se apoya en los presupuestos más diversos. Como consecuencia lógica, se resiente de las dificultades características de todos los intentos de solución realizados hasta entonces.

Maurenbrecher tiene que probar, con W.B Smith y A.Drews, que ha existido un mito del dios-hombre muerto y resucitado. Además tiene que demostrar que la doctrina sobre el Hijo del Hombre, tal y como se halla expresado por primera vez en Daniel y tal y como fue asumida por la apocalíptica y por Jesús, procedía de aquel mito y presuponía la muerte y la resurrección de un soberano divino[7].

El autor asume la teoría de W. Wrede; tendrá que estar dispuesto, por consiguiente, a responder a las objeciones contra el supuesto de una inserción tardía de la mesianidad de Jesús en la tradición más antigua[8].

Con Kalthoff tendrá que demostrar que en las afirmaciones de Jesús sobre los ricos y pobres se contienen realmente ideas socialistas de carácter proletario; de hecho falta la condición básica para un supuesto de ese tipo, pues Jesús no conoce el concepto de «trabajo» y niega en general cualquier actividad orientada al lucro[9].

Junto con la teología moderna, Maurenbrecher tendrá que probar que en la actividad pública de Jesús hubo un período de fracaso. Tendrá que buscar además argumentos que demuestren que el Señor «huyó», a pesar de que el Evangelio no da cuenta en ningún sitio de una apostasía por parte del pueblo y presenta al Señor entrando en Jerusalén a la cabeza de un gran grupo de seguidores[10].

No hace falta hablar a las dificultades resultantes de la mezcla de los distintos intentos de solución.

---

[7] Sobre las dificultades de esta tarea, cf *supra* 587ss

[8] *Supra* 425-435 hemos indicado las dificultades planteadas por la hipótesis de Wrede

[9] Sobre Kalthoff, cf *supra* 403-407. Maurenbrecher presupone la existencia de ideas escatológicas en Jesús Por ello resulta difícil entender que intente explicar los dichos sobre los bienes de este mundo con manifestación de una tendencia proletario-socialista Además, la interpretación de Maurenbrecher es en su conjunto más o menos artificiosa

[10] Sobre la distinción entre un periodo de exito y otro de fracaso en la vida de Jesús, cf. *supra* 267 y 457

Además, ¿cómo pretende explicar Maurenbrecher el cambio que, en su opinión, se produjo entre los discípulos tras la muerte de Jesús?. El autor observa justamente contra Wrede que las visiones del resucitado no hubieran sido suficientes para llevarlos a pensar que el Maestro es el Mesías [11]. ¿Pero se soluciona realmente el problema afirmando que de forma inesperada se les clarificó el significado del mito sobre el dios-hombre muerto y resucitado? De *ningún modo. Tal afirmación* no es más que una suposición.

Desde el momento en que, en la fe de los primeros cristianos, se deja entrar en juego de algún modo el supuesto mito oriental, hay que estar dispuesto a explicar la transformación de ese mito en una historia. Maurenbrecher cree poder hacer frente a las dificultades que A. Drews y los otros no pudieron superar, afirmando que él supone la existencia de un Jesús histórico como agente de la cristalización en el proceso de historización del mito, mientras que el proceso en cuanto tal tuvo lugar en la mente de los discípulos. Facilita además las cosas suponiendo que los discípulos se acordaron de ciertas afirmaciones de Jesús relacionadas con el mito, que ellos ampliaron y malinterpretaron luego en el sentido de que Jesús habría hablado de sí mismo y de su propio destino.

Pero a pesar de todos estos recursos el experimento no tendrá éxito. ¡Qué rebuscadas y retorcidas resultan las elucubraciones que Maurenbrecher imagina en los discípulos para que sus ideas sigan el único camino que será capaz de conducir sus hipótesis a la meta deseada! El mito se convierte para ellos en una «experiencia, un modelo y una prenda de su propia paciencia y de su propio premio». Tras haberse familiarizado así con el mito descubren que se ha hecho historia en Jesús [12].

Lo que Maurenbrecher ha hecho en realidad ha sido aglutinar el relato del Jesús histórico y el mito del dios-salvador muerto y resucitado, tras haberlos acomodado para que sirvieran a ese objetivo.

Pero, además de las objeciones que hemos presentado, la solución de Maurenbrecher resulta insatisfactoria en conjunto, ya que el autor no se preocupa de justificar las operaciones literarias que realiza en relación con los distintos relatos y, por otra parte, no toma partido frente a toda una serie de

---

[11] «La visión no crea ideas nuevas, se limita a utilizar el material puesto a su disposición por el pensamiento y las experiencias que habían determinado hasta entonces al personaje en cuestión» Sobre la naturaleza de ese tipo de hechos, cf *supra* 452s

[12] Resulta muy poco natural que Maurenbrecher atribuya a los primeros apóstoles la vinculación del Jesús histórico con el mito sobre el Hijo del Hombre, los datos que poseemos sobre los apóstoles demuestran, en efecto, que éstos no poseían especiales dotes especulativas y, en consecuencia, no podían ser capaces de una empresa intelectual como la que presupone Maurenbrecher *en su presentación. Dicha síntesis podría atribuírse a lo sumo a Pablo* Pero, el Apóstol de los gentiles no usa la expresión «Hijo del Hombre» y es un testimonio claro de que, ya antes de él, los Doce reconocían a Jesús como Mesías y habían tenido visiones del resucitado En la exposición de Maurenbrecher tampoco queda demasiado claro cuál es la relación de la imagen del Hijo del Hombre con el Mesías ¿Consideraban los discípulos que esas dos figuras eran uno y el mismo personaje?

problemas elementales. No dice nada de la finalidad y el significado de las parábolas orientadas a ocultar el mensaje. Tampoco se refiere al envio; la razón de este silencio está en que Maurenbrecher, llevado por el interés de la configuración dramática de los hechos, pretende que, desde el momento en que el Señor abandona Cafarnaún, se convierte en un fugitivo. Se pasa por alto la pregunta del Bautista, pues se supone que el Señor comenzó su actividad tras la muerte de aquel predicador de la conversión y del reino [13]. El autor no dedica ni una palabra a la «confesión de Pedro» en Cesarea de Filipo.

Nadie duda de que la exposición de Maurenbrecher es conmovedora e interesante. El autor ha escrito una de las vidas de Jesús más grandiosas. Pero su trabajo no supone ningún avance en el terreno científico. Un valor real sólo lo tienen aquellos intentos de solución que tengan en cuenta el conjunto de los problemas e interrogantes, enfrentándose a ellos en su complejidad y den además razón, hasta los más mínimos detalles, de la distinción entre auténtico y no auténtico que pretenden descubrir en la tradición de los dos primeros Evangelios. Cuando no se cumplen estas condiciones, no puede tratarse más que de productos de una fantasía más o menos científica.

A la *Vida de Jesús* de K. Kautsky [14] nos referimos sólo de pasada. Esta obra corrige en un punto la interpretación de Kalthoff [15]. El autor sitúa en Palestina el movimiento comunista del cual procedería el cristianismo, cuyo lugar de origen era, en opinión de Kalthoff, Italia. Esta correción le permite justificar los presupuestos más generales de los Evangelios mejor de lo que había hecho su precursor de Bremen y mantener además la historicidad de Jesús. Kautsky cree poder reconocer en él a un jefe de una banda y a un pretendiente mesiánico revolucionario, apresado y crucificado por los romanos [16]. La descripción que hacen los Evangelios de Jesús como predicador y mártir apolítico y piadoso se debe a que, tras la destrucción de Jerusalén, el movimiento comunista renunció a su naturaleza revolucionaria y se organizó, convirtiéndose en una gran sociedad religiosa.

---

[13] La hipótesis de Maurenbrecher en su conjunto sólo resulta viable porque el autor prescinde completamente de la tradición transmitida en Mateo y se basa únicamente en Marcos y Lucas.

[14] Karl J Kautsky, *Der Ursprung des Christentums* (Stuttgart 1908) Kautsky nació en Praga en 1854; actualmente vive en Berlín como escritor socialista y dirige la redacción del periódico Neue Zeit

[15] Sobre Albert Kalthoff, cf *supra* 403-407

[16] En la conferencia de H. Widisch, *Der messianische Krieg und das Urchristentum* (Tubinga 1909), pronunciada con motivo de la publicación del libro de Kautsky, el autor demuestra que Jesús no tenía nada que ver con un mesianismo batallador y guerrillero Hans Windisch nació en Leipzig en 1881 y es profesor contratado de teología en esa ciudad Puede verse además D Heuver, *The Teaching of Jesus concerning Wealth* (Chicago 1903) En esa tesis profunda de filosofía se demuestra que Jesus no defendía un sistema económico y no fue revolucionario socialista

En el artículo que escribió para la enciclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart* y que es de hecho una *Vida de Jesús,* Wilhelm Heitmuller intenta dar cuenta ampliamente de los nuevos planteamientos de los problemas[17].

Entre los investigadores que mantienen en los estudios más recientes el plan de las *Vidas de Jesús* del moderno historicismo y que cuentan de Jesús, mencionemos a los siguientes Adolf Heusrath, Oskar Holtzmann, Paul Mehlhorn, A Thoma, Immanuel Heyn, Etienne Giran, Charles Guignebert, C.G Montefiore y W H Bennet[18]

M A Robertson y Fr. Daab utilizan juntos a los Sinópticos el Cuarto Evangelio[19]

---

[17] «Jesus Christus», en *RGG* III (Tubinga 1912) 343-410 La parte bibliográfica de este artículo es extraordinaria Al final del mismo, Otto Baumgarten ofrece algunas orientaciones sobre Jesucristo en el momento actual 411-413 Cf sobre ello, *supra* 569 Wilhelm Heitmuller, nació en Doteberg en 1869 y es actualmente profesor de teología en Tubinga

[18] Adolf Hausrath, *Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller,* 2 vol (Berlin 1908), sobre Jesus, vol I 3,217 Adolf Hausrath nacio en 1837 y fue profesor de teologia en Heidelberg, murió en 1907 Fue uno de los primeros autores que estudio minuciosamente la epoca del Nuevo Testamento *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* 4 vol (1837-1877) Oskar Holtzmann corrige sustancialmente los errores de su gran *Vida de Jesus* de 1901 Sobre esta ultima obra, cf *supra* 385-388 Paul Mehlhorn, nacido en 1851 y actualmente predicador reformado en Leipzig, *Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu* (Leipzig 1911) El autor soluciona el problema mesianico del siguiente modo «A la conciencia salvifica, madurada interiormente y correspondiente de hecho a una vocacion divina, se le impuso extrinsecamente el manto con el que se cubrió aquella conciencia, es decir, el manto purpureo del mesianismo, Jesus no encajo nunca del todo en ese manto, que le pesaba en muchos sentidos, aunque no tanto como para verse obligado a desprenderse de él» En términos generales, la exposición de Mehlhorn puede ser considerada como una buena introdución a los diferentes problemas A Thoma, profesor en el seminario de maestros de Karlsruhe, *Jesus und die Apostel* (Gotha 1910), Immanuel Heyn, parroco en Berlin, *Jesus im Lichte der modernen Theologie* (Greifswald 1907, el autor dedica la obra a H J Holtzmann), Etienne Giran, *Jésus de Nazareth Notes historiques et critiques* (París 1909), Charles Guignebert, encargado de curso en la Universidad de Paris, *Les Origines du christianisme* (París 1906, sobre Jesús, 154-141), C G Montefiori, nació en 1858, precursor del judaísmo liberal en Inglaterra, actualmente vive en Londres, *Some elements of religious teaching of Jesus according to the synoptic gospels* (Londres 1910), W H Bennet, nació en 1855, profesor de ciencias veterotestamentarias en Londres, *The Life of Chirist according to St Mark* (Londres 1907)

[19] M A Robertson profesor contratado de teologia en el seminario baptista de Louisville, *Epochs in the life of Jesus* (Nueva York y Londres 1907) Fr Daab parroco en Riesenbrow, *Jesus von Nazareth wie wir heute ihn sehen* (Dusseldorf 1907) Tambien F Resa, *Jesus der Christus* (Leipzig 1907) mezcla el relato sinoptico con el joanico La *Vida de Jesús* liberal y edificante de James Stalker fue editada por 4ª vez en 1910 en Tubinga La del médico Jefka, *Jesus von Nazareth und die Christologie* (Estrasburgo 1911) es parcialmente liberal y parcialmente novelada El autor sigue las huellas de Venturini y presenta a Jesus siendo bajado de la cruz por los esenios, que ademas lo reaniman, asi justifica las apariciones También la obra *Wichtige Enthullungen uber die Todesart Jesu* (Leipzig ^{7}1911) se basa en Venturini Otoman Zar-Adush Na'Nish afirma que para elaborar su *Vida de Jesus* ha tomado elementos de fuentes orientales hasta ahora desconocidas La traducción alemana del original inglés apareció en Leipzig en 1908 El autor se basa en archivos secretos de la historia universal consultados por él en los templos subterráneos de Mazdasnan en el Himalaya Tales archivos le han permitido saber que, tras la resurrección de Jesús, Caifás habría caido desde el balcón de su palacio, rompiendose la espina dorsal, «se habría enfurecido por el curso que habian tomado los acontecimientos» En la

También los seglares Rudolf von Delius[20] y Julius Lippert[21] parten en sus exposiciones del plan trazado por la teología moderna liberal, pues presentan a Jesús huyendo de sus enemigos tras un breve período de éxito.

R. von Delius reconoce en el Nazareno «una figura humana enérgica, clara y madura» que se enfrenta con la vida «con una alegría ingenuamente segura frente a las tareas cotidianas». Pero el tema de la vida de este profeta que se considera Mesías es «interioridad y profundización del sentimiento ante Dios y ante los hombres». Su concepción del mundo estaba anclada en la paradoja singular que suponía esperar la llegada real del reino de Dios para un futuro inmediato y sentirlo y vivirlo al mismo tiempo en su predicación como una realidad ya presente.

Las concepciones de J. Lippert son muy próximas a las de Morita Friedlander[22]. Los galileos no pueden ser considerados su judíos ni por su origen ni por sus ideas. Sólo tras las conquistas de los asmoneos fueron sometidos a la Ley. Pero, básicamente, siguieron siendo espíritus liberales que no quisieron someterse a la casta sacerdotal que explotaba su tierra. En su oposición a la Ley encontraron el apoyo de los esenios, caracterizados por Lippert como «eclécticos» que se situaban al margen de la comunidad cultual judía. De ese círculo salió Juan el Bautista, que realizó su actividad en Galilea, no en Judea. También Jesús tuvo relaciones con dicha orden, si bien posteriormente su doctrina maduró y superó los límites de la de los esenios. Jesús se opuso al culto sacrifical e intentó establecer una distinción entre la parte «material» de la Ley y las prescripciones generales de carácter ético.La tradición posterior, tal como aparece ya en el Evangelio de Mateo, dulcificó su oposición a la Ley judía, convirtiéndo al galileo liberal en un rabino que se sometió «diligentemente» a los ritos y celebró incluso el banquete pascual con sus discípulos. Pero en realidad, en la noche en que fue traicionado, Jesús bebió con ellos la sangre de la fraternidad al mezclar con su propia sangre el vino que repartió entre ellos, siguiendo así una antíquisima costumbre pagana.

Karl Weidel, discípulo de W. Wrede, ofrece una breve pero magnífica caracterización de Jesús[23]. Weidel logra zafarse del empequeñecimiento de

---

misma línea, aunque con más finura, se había orientado la obra del señor Notowitsch (cf *supra,* 374s)

[20] Rudolf von Delius, nació en 1878 y vive como escritor en Ried, Alta Baviera, *Jesus Sein Kampf, seine Personlichkeit und seine Gegner* (Munich 1909)

[21] Julius Lippert, escritor alemán de Bohemia, nacio en 1839 y muerto en 1909, *Bibelstudien eines modernen Laien* (Syuttgart 1907)

[22] Sobre Moritz Friedlander, cf *supra* 411s así como 585

[23] Karl Weidel, profesor jefe en Magdeburgo, *Jesu Personlichkeit Eine psychologische Studie* (Halle). Conviene observar que Weidel como él mismo confiesa, coincide en muchos puntos con Johannes Ninck (cf *supra* 391), cuya obra *Jesus als Charakter* (1906) no conocía aún Weidel cuando compuso la suya Con todo, en el caso de Ninck, la idea principal se pierde en toda una serie de detalles A pesar de que su obra no contenía elementos escandalosos, tuvo que abandonar su cargo pastoral en la Comunidad Minoritaria Positiva de Winterthur Sobre el

Jesús típico de la teología moderna, pero, apartándose en este punto de su maestro, no niega las futuras pretensiones mesiánicas del Señor, sino que reconoce en ellas precisamente el cuño típico de Jesús, acorde en ello con las ideas de su época. Weidel presenta en primer lugar las tremendas paradojas que revela el carácter del Señor, para mostrar luego cómo las «fuerzas contrastantes de su naturaleza» son «reunidas en una unidad real mediante el poder superior de la potente energía de su voluntad».

Una presentación sintética de la exposición de Weidel iría, en prejuicio de la perfección de su capacidad de observación y de la fuerza de su estilo. Por ello será mejor presentar con las palabras del autor su concepción sobre la tentación que revela la naturaleza de Jesús y la solución que ofrece a la misma:

«Jesús se presenta ante nosotros como un hombre que domina y con una conciencia soberana sin igual; es el soberano que ha nacido para tal y a cuya fuerte voluntad todo se somete espontáneamente; y a pesar de ello es un espíritu infantil que ama a los niños y hace que con manifestación luzca el sol de una alegría inocente. Un hombre que revela una gran piedad frente a las tradiciones y la Ley de su pueblo y se presenta, al mismo tiempo, como el gran revolucionario que todos conocemos. Alguien capaz de enfurecerse y airarse apasionadamente, juez severo, encendida naturaleza luchadora y, al propio tiempo, un hombre de una delicadeza y una bondad incomparables, manso y flexible, amigo de pecadores. Vivió inserto en su mundo y, sin embargo, permaneció ajeno a él; sin escrúpulos de sus bienes, sus alegrías y dolores, su vida social y, a pesar de ello, rompió todos los lazos que podían aferrarlo a la vida, –la propiedad, la profesión, el matrimonio– y ama la soledad. Frente a los hombres y a sus debilidades mostró una ironía y una dureza despiadadas y se presentó, sin embargo, como su redentor y salvador. Dotado de una inteligencia aguda y penetrante capaz de contrarrestrar la sabiduría y sutilezas de los rabinos y de atacarlos con sus propias armas, mostró una sencillez y una inocencia naturales y una capacidad de expresar las cosas con tal claridad que incluso los niños podían entenderlo. Clarividente, tranquilo, abierto y consciente en su acción y, al mismo tiempo, apasionado,impulsivo, como quien «está fuera de sí» y sometido a precisiones superiores. Grandioso e inaccesible, de uma dignidad regia y, junto a ello, compañero de pecadores. De una independencia y soberanía capaces de triturar cualquier autoridad y cualquier lazo de piedad y, sin embargo, sometido incondicionalmente a Dios. Rey y mendigo, héroe y niño, profeta y reformador,guerrero y príncipe de la paz, soberano y servidor, revolucionario y sabio, hombre de acción y poeta: todo esto fue Jesús en una persona. Era capaz de hablar como pocos hombres pueden hacerlo y amaba el silencio. Era la virilidad personificada, seco hasta rozar la aspereza, y al mismo tiempo, capaz de doblegarse, entregarse, sacrificarse como sólo una mujer puede hacerlo. Toda su vida estuvo centrada en sí mis-

problema puede verse también la obra algo más valiente de A E. Garvie, nacido en 1861 y presidente del New College de Londres, *Studies in the inner life of Jesus* (Londres 1907).

ma; y sin embargo dio impulso a un movimiento de fraternización entre los homres que aún sigue en acción...». «El elemento central de este personaje reside en la fuerza extraordinaria de su voluntad. Sólo un autodominio imponente podía soportar una multiplicidad tal de disposiciones e impulsos encontrados sin daño propio, reuniéndolos en una compacta y eficaz unidad de acción.

Jesús portado de un tesoro infinito de valiosas ideas, que elevan la humanidad a un nivel superior y de una voluntad enérgica, capaz de someter todo un mundo, por ello tiene que revelar también por necesidad interna una autoconciencia superior a la del común de los mortales». Jesús se presentó como Mesías. Lo cual significa nada más y nada menos -dicho en un lenguaje que podamos entender- que se consideró consumador de la historia del mundo y señor absoluto de todos los espíritus, alguien que está llamado a llevar a término los planes de Dios que se realizan en la historia. Nada importa que se equivocara sobre el tiempo en que eso iba a ocurrir y esperara dicha consumación para un futuro inmediato. Todo lo contrario: ese hecho constituye la expresión lógica de la energía de su voluntad y de su autoconciencia, capaz de traspasar el tiempo...,» ... «Jesús trasladó la religión de la esfera del entendimiento, de los sentimientos, a la de la voluntad. Tanto en ese hecho intra-histórico como en todo lo que hace y dice se revela sin más la esencia de su personalidad»...»Precisamente debido a ello... la religión deja de ser para él una simple esperanza escatológica en el futuro y se convierte en una experiencia actual. Resulta paradójico y, sin embargo, se entiende perfectamente cuando tiene en cuenta ese carácter suyo: ardiendo en la más intensa esperanza escatológica, en el mismo proceso en que se fue convirtiendo en persona, Jesús superó precisamente esa esperanza y elevó la religión desde la esfera de la especulación y la esperanza al nivel superior de la vivencia inmediata, activa y pasiva»... «Un hombre como él podía esperar la consumación futura en actitud pasiva y anhelante. Por ello la provoca...»

Nótese que Karl Weidel parte de las mismas observaciones que Ernst Horneffer[24]. Pero mientras este último es incapaz de zafarse del condicionamiento que impuso a Jesús su propio mundo, e, incluso desde una actitud de veneración total por su grandeza interna, sólo puede ver en él un visionario peligroso, Weidel logra captar la esencia intemporal de la personalidad escondida tras las fórmulas típicas de aquella época. El «elemento suprahistórico» que se revela en Jesús y que la teología ha estado buscando incesantemente desde hace ya casi siglo y medio y por cuya causa ha falsificado y sigue falsificando inconscientemente la historia, ha sido expuesto por primera vez con toda naturalidad. En el libro queda patente además el significado religioso de Jesús. El tratamiento metafísico. El autor reconoce en Jesús una de esas extraordinarias personalidades creadoras en las que se manifiestan infinitos impulsos del fundamento del mundo, ponen la historia

24 Ernst Horneffer, *Jesus im Lichte der Gegenwart* (1910); cf. *supra* 570.

Padre nuestro la petición por el pan de cada día y considera el matrimonio no como algo «sagrado» sino «práctico»

¡Vuelta a los caminos trillados de la teología!

Las exposiciones sobre la vida de Jesús desde la prespectiva conservadora no poseen de suyo nada sobresaliente. Por lo general son muy comedidos en la forma y revelan una enorme erudición en el terreno de las opiniones de los adversarios[27]. Que la investigación liberal se haya visto ridiculizada por los detractores de la historicidad de Jesús y otros adversarios de dicha corriente se considera una prueba, no ciertamente poco deseada, de que las opiniones de la teología no crítica son verdaderas. No surgen nuevas ideas. Es significativo que el tratamiento sobrenaturalista de los problemas aparece mucho más marcado en estos escritos que en los que se habían enfrentado en el pasado con el liberalismo. Dicho tratamiento es claramente elevado a la categoría de principio histórico, mientras que anteriormente constituía más bien una especie de esta corriente se introducen decididamente en las vías de la consideración catolizante de los problemas

La investigación católica[28] revela a donde conduce esa vía y a qué reduce la erudición cuando abandona la intuición y el pensamiento y, junto con ellos, el sentido de la realidad y el coraje para enfrentarse a ella Su tarea consiste en tallar obras figuradas a base de motivos históricos, convencida de que al hacerlo profundiza la historia.

El amplio y delicado estudio de Walter Bauer *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* demuestra que el trabajo sobre Jesús post-histórico no deja de ser interesante[29] La obra resulta tremendamente

---

[27] J Kogel, profesor en Greifswald, *Probleme der Geschichte Jesu und die moderne Kritik* (Gross/Lichterfelde 1906; se trata de una serie de conferencias pronunciadas por el autor) Richard H Grutzmacher, profesor en Rostock, *Ist das Liberale Jesusbild modern?* (Gross/Lichterfelde 1907) *Jesus Christus fur unsere Zeit* (Hamburgo 1907, la obra recoge conferencias de Hausleiter, Walther, Lutgert Kaftan, Schaeder) J Haussleiter, profesor en Greifswald, *Jesus* (Munich 1911, serie de seis conferencias) H Jordan, profesor en Erlangen, *Jesus im Kampfe der Parteien der Gegenwart* (Suttgart 1907), del mismo autor, *Jesus und die modernen Jesusbilder* (1909), Karl Thieme, profesor en Leipzig, *Jesus und seine Predigt* (Giessen 1908, la obra recoge un curso impartido por el autor) Del mismo autor puede verse también un estudio sobre la humildad de Jesús en *Die Christliche Demut* Ia parte (1906) Una tendencia ligeramente edificante revelan las obras de Paul Cremer, *Jesus und die Menschen seiner Zeit* (Gutersloh 1909, recoge una serie de conferencias y L Henrichs, *Wer ist Jesus* (2ª edición sin fecha,Geistweid in Westfalen) la vida de Jesus de David Smith, *The days of his flesh* (Londres 1905) apareció en 1910 en su 8ª edición

[28] En este sentido, es típica la obra *Jesus Christus* (Friburgo de Brisgovia 1908, 1912), que contiene conferencias de Esser, Braig, Hoberg, Krieg, Weber También pueden verse las obras de Franz Xaver Kiefl e Hilarin Felder citadas *supra* 561s La obra del jesuita M Meschler, *Das Leben unseres Herrn Jesu Christi* (Friburgo de Brisgovia 1910), 2 vol ha sido editada también varias veces Del mismo autor, *Der gottlicher Heiland* (Friburgo de Brisgovia 1911), una obra dedicada a la juventud estudiantil

[29] Walter Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Tubinga 1909) La obra ofrece la siguiente ordenación 1 Los principales momentos de la vida de Jesús, 2 La personalidad y actividad de Jesus, 3 La vida de Jesus en los adversarios del

oportuna pues permite darse cuenta cómo se transformaron e inventaron historias religiosas. Quienes consideran que la manifestación de Jesús es sin más creación del cristianismo primitivo harían bien orientándose sobre la naturaleza del proceso con la ayuda del material comparativo que ofrece este libro; de ese modo se percatarán de las dificultades que plantea la hipótesis defendida por ellos.

Jean Rouffiac[30] dedica su obra a la imagen de Jesús en los Padres Apostólicos. En dicha obra se descubre la poca importancia que tuvo el Jesús histórico para la cristología de la Iglesia antigua.

En el número de la revista Theologischer Jahresbericht correspondiente a 1908 Martin Bruckner observa que «afortunadamente» las exposiciones generales sobre la vida de Jesús comienzan a desaparecer. Cualquiera que haya tenido que ocuparse de la bibliografía especializada sobre el tema y contemple la panorámica de las numerosas *Vidas de Jesús* publicadas en las últimas décadas del s.XIX tan parecidas entre sí, entenderá y compartirá hasta cierto punto la satisfacción de Bruckner Pero hay que cuidarse mucho de sobrevalorar el hecho.

Lo mismo que el descenso de la fiebre no se puede interpretar siempre como un signo de que el enfermo esté mejorando, tampoco ese hecho es por sí *un signo de que el enfermo esté mejorando, tampoco ese hecho es por sí* mismo un signo de que la teología científica comience a mejorar. El que las publicaciones de *Vidas de Jesús* esté disminuyendo sólo podría considerarse como un signo absolutamente positivo si, además de eso, aumentaron los trabajos que se ocuparon también de los distintos problemas considerados individualmente y preparan de ese modo el camino hacía una interpretación global de los mismos. Pero no es esto lo que está ocurriendo, o al menos no lo es en la medida deseada.

Wrede y la primera edición de la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* recogieron y formularon ya los problemas que deben tratarse Pero la teología moderna sólo los ha asumido en parte[31]. Se pueden contar con los dedos de la mano los autores que los tienen en cuenta en su totalidad

---

cristianismo, tanto judíos como paganos, 4 Las formas de la descripción de la vida de Jesús, 5. Las fuerzas en acción El libro ofrece además una estupenda bibliografía y un minucioso índice Sobre el tema puede verse además E Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen* (1904), Alfred Resch, *Agrapha Ausserkanonische Evangelienfragmente* (1888, 1906), E Preuschen, *Antilegomena Die Reste der ausserkanonischen Evangelien* (1905) Más popular es la obra de L Christian Couard, *Altchristliche Sagen uber das Leben Jesu und der Apostel* (Gutersloh 1909)

[30] Jean Rouffiac, *La personne de Jésus chez les Pères apostoliques* (Alençon 1908) La obra recoge un trabajo de licenciatura en teología en París En Francia y en algunas partes de Suiza se siguen editando trabajos de este tipo, signo honroso de la profundidad de los estudios Un buen número de ellos tienen auténtica importancia científica

[31] Cf Von Reimarus zu Wrede *Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (1906) «Problemas e interrogantes» 259-266, «Problemas antiguos y recientes» 330-334, 2ª edición 253-

Holtzmann no se plantea estas preguntas. Si lo hubiera hecho, no había podido mantener la opinión de que, al final de su vida pública, Jesús era considerado Mesías por el pueblo y que, además, aceptó este hecho con el fin de conducir bajo mano tanto al pueblo como a sus discípulos hacia una nueva visión del Redentor. La tradición más antigua se limita a afirmar que la mesianidad permaneció oculta para el pueblo, siendo revelada a los discípulos como un secreto. No se descubre la menor huella de un intento por transformar el concepto apocalíptico. Todas las afirmaciones que suelen hacerse en esa línea siendo suposiciones injustificadas; para demostrarlo basta introducir en los debates los hechos de la actividad pública.

Más arriba hemos formulado el siguiente axioma: cualquier principio para distinguir entre auténtico y no auténtico la tradición de los dos Evangelios más antiguos sobre la actividad pública de Jesús sólo podrá demostrar su validez cuando sea verificado hasta en los mínimos detalles del texto. A este axioma se añade ahora un segundo: cualquier estudio sobre la predicación, la *psiqué* y la autoconciencia de Jesús sólo puede calificarse de «objetivo» cuando toma en consideración e intenta explicar hechos globales de la actividad pública. Cuando esto no ocurra se trata de cálculos históricos, que se evita demostrar.

Así pues, tampoco una aceptación tan amplia de la escatología como la postulada por Holtzmann sirve de mucho. De lo que se trata en último término no es de un más o menos, sino de si uno se decide o no a someter las concepciones que uno imagina en Jesús al control que se deduce de su propia actitud, de la actitud de los discípulos y del pueblo así como de la lógica de los acontecimientos.

Resulta interesante comprobar que todos los investigadores que intentan buscar una solución intermedia entre lo escatológico y lo no escatológico evita afrontar los problemas de la trayectoria de la actividad pública de Jesús. Ejemplos de ello son A. Jülicher[35] y H. Weinel[36]. En el caso de este último, el condicionamiento escatológico de las ideas de Jesús ocupa un segundo plano mucho más marcado que en el caso de Holtzmann. También Wellhausen

---

35 Adolf Jülicher, *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferungen* (Giessen 1906; la obra recoge una serie de conferencias pronunciadas en un curso de vacaciones y dedicadas al estudio de las concepciones de A. Schweitzer, W. Wrede, J. Wellhausen y A. Harnack).

36 H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu un des Urchristentums* (Tubinga 1911). Sobre Jesús y su doctrina, cf. 43-207. El autor no intenta exponer «conceptos doctrinales», sino la religión de Jesús y de la primera comunidad; pero olvida precisar si, al hablar de personajes del judaísmo, es posible distinguir entre lo dogmático y lo religioso con la misma claridad con que puede hacerse cuando se habla de un teólogo moderno. El trabajo de Weinel se asemeja así a la obra de un pintor que creyera poder renunciar al arte del diseño. Llama la atención que Weinel hable de «Jesús y de la religión salvífica escatológica» como si la escatología hubiera sido una religión propiamente dicha, que habría coexistido junto a la religión judía como algo distinta de ésta.

seguía manteniendo en 1907[37] que Jesús se habría presentado desde el principio como Mesías para fundar un reino de Dios presente sobre la tierra; tras la crucifixión los discípulos habrían abjurado del «mesías judío» y lo habrían elevado a la categoría de «Hijo del Hombre», el «mesías celeste de los cristianos».

En un estudio *Das Selbstbewusstsein Jesu,* Ernst Kuhl defiende un punto de vista teológicamente más conservador[38]. Con Holtzmann coincide en el punto concreto de la acentuación de la escatología; a veces va incluso más lejos que él. Kühl supone que la conciencia de la preexistencia estaba incluída en la autodenominación «Hijo del Hombre». Tampoco este autor afronta los problemas de la actividad pública de Jesús. No se plantea la pregunta sobre la relación entre la de Jesús a aceptar la muerte y la expectativa del reino. Llama la atención que Kuhl suponga que Jesús pudo haber utilizado el concepto de «Hijo del Hombre» ante los discípulos y ante el pueblo y añade que dicha expresión no les decía nada, pues a pesar de los libros de Daniel y de Enoc no era una «forma normal de referirse a la dignidad mesiánica».

Inmediatamente después de la aparición de la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* -la *Skizze des Lebens Jesu* de 1901 había pasado completamente desapercibida la concepción escatológica consecuente suscitó en Inglaterra un vivo debate[39]. En favor de la concepción escatológica se manifestaron sobre

---

[37] J Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* ([2]1911) 123-153 Subrayan fuertemente la escatología· Robert du Pasquier, *Le royame de Dieu dans la prédication de Jésus* (Lausana 1906, el autor establece un profundo debate con Johannes Weiss) y A Causse, *L'évolution de L'espérance messianique dans le christianisme primitif* (París 1908, sobre Jesús, 62-85); R.A Holffmann, *Die Erlosungsgedanken des geschichtlichen Christus* (Konigsberg 1911) va tan lejos en su intento de modernizar las ideas de Jesús que se niega a admitir que el Señor pudiera pensar que su muerte podría tener efectos salvíficos Contra cualquier intento de modernizar la figura de Jesús se orienta el trabajo de R Staude, inspector escolar y director de seminario en Koburg, *Zwei Hauptprobleme aus der Leben Jesu-Forschung* (Gotha 1907) El autor estudia las concepciones sobre el reino de Dios y de su mesianismo osa reconocer el carácter exclusivamente escatológico de esas dos realidades y reflexiona sobre las consecuencias de ese hecho para la enseñanza de la religion

[38] E Kuhl, nacido en 1861 y actual profesor de teología en Gotinga, Das Schubart, *Der Messiasglaube der ersten Junger* (Leipzig 1907) está escrita sin sentido histórico y desde una perspectiva conservadora También en la obra de Adolf Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Calw 1902), el tratamiento histórico de los problemas es relegado a un segundo plano. Contra una interpretación demasiado literal de las profecías de Jesús sobre la parusía se manifiesta el profesor de teología en Heildelberg, Ludwig Hemme, *Jesu Irrtumslosigkeit* (Gross-Lichterfelde/Berlín 1907), en su opinión, es imposible que el Señor hubiera podido esperar en la realización de algo que de hecho no se realizó luego

[39] En su *History of New Testament Criticism* (Londres 1910), Frederic Cornwallis Conybeare, nacido en 1856, Fellow of University College, Oxford, afirma que de las obras recientes de la teología alemana, la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* ha sido la que ha causado mayor impacto en Inglaterra Samuel Gardiner Ayres ofrece en su *Jesus Christ our Lord* (Nueva York 1906) una recopilacion de la bibliografía anglo-americana sobre la vida de Jesús hasta 1906 Las distintas obras son agrupadas bajo una serie de lemas

todo W. Sanday[40] y F.C. Burkitt[41] El primero la acepta completamente porque en su opinión afronta los verdaderos problemas históricos, reconoce ampliamente la credibilidad de los verdaderos problemas históricos, reconoce ampliamente la credibilidad de los relatos evangélicos y no empequeñece la figura de Jesús. F.C. Burkitt se adhiere a ella porque está convencido de que la expectativa del futuro escatológico fue la idea central del pensamiento y la predicación de Jesús; supone además consecuentemente que el Señor pensó que su muerte iba a provocar la irrupción del reino de Dios Burkitt se atreve incluso a sacar las consecuencias a que se había resistido H J Holtzmann.

También George Tyrrell[42] en su obra póstuma *Chistianity at the Cross-Road* se sitúa en el terreno de la escatología consecuente. En sus concepciones religiosas -afirma el modernista inglés-, Jesús se situa entre los apocalípticos, mientras que, de acuerdo con sus ideas éticas, debe ser contado entre los profetas. Esta afirmación tiene para Tyrrell una gran importancia. De ella deduce que Jesús era «católico» por su esencia y no puede ser reclamado por la teología protestante liberal para apoyar la piedad acuñada por ella. En definitiva, argumenta Tyrrell, el verdadero cristiano es siempre «católico», puesto que es «escatológico» Todas las épocas tienen que revestir la visión apocalíptica de las cosas en los símbolos que le resultan más familiares. Desde el momento en que deje de dominar en la religión esa voluntad y esa esperanza en una plenitud futura de la humanidad y de las cosas, resultará imposible establecer una verdadera comunión espiritual con el Señor

Contra la escatología consecuente se expresaron C Emmet, E Abbot, H B. Sharman, B.W Bacon, Percy Gardner y E C Dewick Emmet[43] defiende el

---

[40] William Sanday, nacido en 1843 y profesor de teología en Oxford, *The Life of Christ in recent research* (Oxford 1907)

[41] Francis Crawford Burkitt, nacido en 1864 y profesor de teologia en Cambridge, «The echatological idea in the gospel», en H B Swete, *Cambridge biblical essays* (Londres 1909) 195-213 Del mismo autor, *The earliest sources for the life of Jesus Christ* (Boston 1910) El problema de la escatología fue considerado ampliamente en las revistas inglesas y americanas Mencionemos los artículos de C Willoughby Allen, «The alleged catholicism of the first gospel and its date», *Expository Times* (1910) 439-444 y de E E Morison, «Enthusiasm of the gospel of St Matthew», *The Expositor* XXXVII 408-416 De estos dos artículos se concluye que, como indicaba ya Theodor Keim, es el material discursivo del primer evangelio el que nos obliga a aceptar la dimensión escatológica de los dichos y hechos de Jesús

[42] George Tyrrell, *Christianity at the Cross-Road* (Londres 1910) Tyrrell nacio en Dublín en 1861, en 1879 se convirtió al catolicismo, en 1880 entro en los jesuitas, de donde fue expulsado en 1906, en 1907 fue excomulgado y murió en 1909 El modernista ingles expresa con toda dureza su aversión hacia el protestantismo liberal, olvidando lo que le debe científicamente Sin los descubrimientos históricos que se le ofrecieron desde ese terreno Tyrrell no hubiera podido elaborar la moderna mistica catolica de corte modernista que le ofrecio tranquilidad y apoyo

[43] C Emmet, párroco en West Hendred, Berks, *The eschatological question in the gospels* (Edimburgo 1911), se trata de una recopilación de artículos, el mas extenso de ellos se dirige contra la construcción expuesta en la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* C Emmet pretende restar valor a la escatología pues, en su opinión, esta mucho más de acuerdo con el catolicismo que con la religiosidad protestante-liberal Y tiene toda la razón Pero Emmet

principio de que las afirmaciones de Jesús no deben interpretarse literalmente. Abbot[44] intenta exponer en su amplio estudio que, al autodenominarse «Hijo del Hombre», Jesús no pretende referirse a Dan 7 sino a Ez 2 como una forma de indicar el elemento puramente humano de su personalidad y al mismo tiempo, el ideal humano contenido en ella. Sharman[45] defiende la idea de que Jesús habría combatido sobre todo el zelotismo B.W Bacon sólo quiere reconocer en la misión de Jesús un elemento ético-religioso y humano y se inclina a negar las pretensiones mesiánicas de Jesús[46]. Percy Gardner[47] sigue por las sendas de los intentos clásicos de soluciones intermedias. E.C. Dewick[48] concede que la escatología consecuente ha clarificado las cosas en muchos puntos, pero no se resigna la idea de que Jesús se habría considerado sólo como Mesías futuro.

Es interesante constatar que los complicados intentos de combinar la visión escatológica con la que rechaza la escatología, tan frecuentes en Alemania, no se encuentran para nada en la teología inglesa. Una especie de sentido natural previene a los enemigos ingleses de la apocalíptica del peligro de las concesiones fáciles y por ello adoptan posturas radicales[49].

Hace ya años que en Alemania, Inglaterra, Francia o América no se han publicado estudios sobre la ética de Jesús que tengan en cuenta la problemática más reciente.Y no hay duda de que un estudio sobre el tema sería muy oportuno. Este hecho constituye un signo evidente de la confusión de la teología moderna frente a la cuestión escatológica.

Esta actitud de reserva se comprende perfectamente. Quien pretendiera exponer la bipolaridad de las ideas de Jesús en el campo concreto de la ética

---

confunde, como Tyrrell, religión e historia El liberalismo moderno puede aceptar la escatología en el caso de Jesús, sin que por ello esté obligado a aceptarla en las formulaciones concretas que asumió en el caso del Señor Por otra parte, habría que preguntar si ese liberalismo no tendría más fuerza si subrayara algo más en su religiosidad la escatología moderna, es decir, el deseo y la voluntad entusiastas de una plenitud moral y religiosa del mundo, rechazando así la estrechez de miras que ha infundido en las últimas generaciones

[44] Edwin Abbot, nacido en 1838 y presidente de la City of London School desde 1865 hasta 1889 *The Son of Man* (Cambridge 1910, «The Message of the Son of Man» (Londres 1909) es un capítulo de esa gran obra, publicado aparte

[45] Henry Burton Scharman, *The Teaching of jesus about the future according to the synoptic gospels* (Chicago 1909, se trata de una tesis doctoral en filosofía)

[46] Benjamin Wisner Bacon, nacido en 1860, profesor en la Universidad de Yale, USA, *The beginnings of the gospel story* (Yale University Press 1909, es un estudio sobre la narración de Marcos) y *Jesus the Son of God, or primitive christology* (Londres 1911)

[47] Percy Gardner, nacido en 1846, profesor de arqueología clásica en Oxford, «The present and the future Kingdom in the gospels», *Expository Times* XXI 535-538

[48] E C. Dewick, vicerrector del St Aidan College en Birkenhead, *Primitive christian eschatology* (Cambridge 1912) El autor ofrece como introdución a la obra una magnífica panorámica de la escatología judía

[49] La complicada solución de compromiso de la teología alemana la representa en Inglaterra el artículo de E von Dobschutz, nacido en 1870, profesor en Halle, «The eschatology of the gospels», *The Expositor* XXXVI (1910) 97-113, 193-209, 333-347; 398-417

consideran, por ello, que el carácter ético de Jesús sólo puede salvarse limitando lo más posible los elementos apocalípticos.

También llama la atención que Holtzmann y otros autores se expresen a veces en tales términos que llevan a concluir que la escatología consecuente hace peligrar la credibilidad del Evangelio de Marcos. Lo único que ha señalado la escatología consecuente es la imposibilidad de obtener una visión satisfactoria de la actividad de Jesús y de la trayectoria de su vida pública basándose únicamente en el material existente en el segundo Evangelio; la razón de dicha imposibilidad es evidente: en el relato de Marcos faltan el discurso de envío y la respuesta de Jesús a los enviados del Bautista, dos textos importantísimos para entender la última fase de la estancia de Jesús en Galilea.

Lejos de rebajar la credibilidad de la tradición más antigua, la escatología consecuente la defiende incondicionalmente. Acepta e interpreta como histórico practicante todo lo que se lee en los dos Evangelios más antiguos sobre la actividad de Jesús. Ahí reside la fuerza de esta tendencia frente a las demás construcciones. Estas últimas se las ven y se las desean a la hora de justificar los elementos de las fuentes más antiguas que han llegado hasta nosotros; por ello se ven obligados a distinguir, con criterios completamente subjetivos, entre elementos auténticos y no auténticos. Todos los intentos de combinar la concepción escatológica con la no escatológica se pagan sacrificando el texto; lo que demuestra que la correspondiente interpretación no concuerda con la historia. ¡Piénsese en los elementos de los relatos que se ven obligados a dejar de lado J. Wellhausen, A. Jülicher, H. Weinel y otros autores pertenecientes a esta tendencia! El más representativo de ellos es H. Weinel que en su obra *Neutestamentliche Theologie* actúa con una arbitrariedad casi absoluta. Todo aquello que se resiste a ser integrado en sus explicaciones modernizantes es a-histórico y, según la discreta expresión utilizada por el autor, «debe atribuirse al Evangelista». ¿Dónde han quedado los hermosos principios formulados por Weinel para oponerse a los detractores de la historicidad de Jesús? [52].

La escatología consecuente contempla tranquila el espectáculo, esperando que llegue su momento. Nada importa que siga habiendo autores que se atormentan buscando compromisos y comprueban infatigablemente la ductibilidad de los principios más diversos para distinguir entre lo auténtico y lo que no lo es. Lo único que logran tales intentos es oponer entre sí a los distintos autores y revelar la arbitrariedad de los mismos. Tarde o temprano sonará la hora en que se reconozca la verdad de aquello que resulta más sencillo y natural.

En último término, lo que entorpece la marcha de la visión científica de los problemas son en realidad escrúpulos religiosos. El atraso de la teología en el

---

52 Cf. *supra* 601.

campo de la reflexión sobre la religión y la filosofía de la religión explica su incapacidad para aceptar completamente a un Señor que piensa y actúa desde convinciones escatológicas[53]. Por ello rechaza a un «Jesús demasiado histórico».

K. Weidel, E. Horneffer, F.C. Burkitt, W. Sanday, G. Tyrrell y otros aceptan una interpretación que no violenta los textos; pero si lo hacen no es porque sean más agudos que los demas autores, sino porque sus concepciones sobre filosofía de la religión -y en el caso de Sanday y Tyrrell, sus concepciones dogmáticas- les permite aceptar una imagen extraña de Jesús. Esto puede verse en cada una de las páginas de sus escritos.

Las cosas han sido así desde siempre. La ciencia teológica de la historia no ha hecho nunca progresos desde sí misma. La aceptación de las observaciones más sencillas y evidentes ha dependido siempre de que se lo haya permitido la filosofía de la religión -sea la de la ilustración o la de la gran filosofía alemana. Cuando esto ocurría, los conocimientos que resultaban evidentes desde hacía tiempo y que sólo eran admitidos con ciertas reservas se convertían en patrimonio común; los últimos en defender esos principios aparecían además ante la opinión como sus grandes descubridores. Lo mismo que la infantería, la ciencia teológica de la historia no puede ganar posiciones si la filosofía de la religión, es decir la artillería, no le abre camino.

Los intentos que, siguiendo la teoría de Wrede, se han orientado a eliminar con mayor o menor radicalismo de los relatos la escatología y la mesianidad resultan más interesantes las soluciones de compromisos. En tales intentos uno descubre por lo menos principios claros a la hora de distinguir entre relatos auténticos y los que no lo son. Los autores más consecuentes en esa línea son A. Merx, W.Brandt y J.A. Bruins.

A. Merkx[54] supone que los juicios de los investigadores más recientes «mueven una línea» orientada a «abandonar la mesianidad de Jesús». El Jesús de los Sinópticos, continua Merx, no pudo haber pensado que era el «Mesías rey» judío ni haber permitido que otros lo tuvieran por tal. En consecuencia, la confesión de Pedro y la respuesta a la pregunta del Sumo Sacerdote no son históricas. La comunidad cristiana transformó el «concepto de Mesías» en el del «salvador del mundo» universal, atribuyendo a Jesús pretensiones en este sentido.

---

[53] Sobre el problema que el «Jesús demasiado histórico» plantea a la filosofía de la religión, cf. *supra* 568-572.

[54] Adalbert Merx, *Die vier Kanonischen Evangelien nach dem ältesten bekannten Texte.* Traducción e interpretación del palimpsesto sirio encontrado en el Monasterio del Sinaí en 1892: Matthäus (Berlín 1902); Markus und Lukas Berlín 1905); Johannes (Berlín 1911). El juicio de Merx encuentra su formulación más clara en el comentario a «Markus und Lukas» 82s y 161. El autor subraya fuertemente su independencia frente a Wrede.

W. Brandt [55] orienta sus reflexiones contra la construcción escatológica consecuente negándose a aceptar además el Mesías que actúa en secreto, típico de la teología moderna. Brandt cuestiona incluso la predicación sobre la proximidad del reino. Sólo admite la posibilidad de que, el «Maestro» Jesús hubiera podido convencerse repentinamente durante el juicio «de que él mismo iba a ser juez y rey en el reino de Dios».

J.A. Bruins [56] manifiesta muchos puntos de contacto con Moritz Friedländer. Cree que, sin pretender ser el Mesías, Jesús habría desempeñado un importante papel en el seno de un movimiento de tendencia liberal dentro del judaísmo. Sus seguidores le habrían atribuído luego la idea del Mesías sufriente, surgida en el judaísmo en época tardía, es decir, después del año 70 d.C.

En definitiva, la construción de W. Wrede sigue siendo la única verdaderamente acabada y consecuente en su género. Llama la atención que su obra clásica *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901) no haya sido traducida aún al inglés, cuando otras muchas obras de carácter popular han merecido la gloria de la traducción [57].

Junto a la cuestión de la postura de Jesús frente a la escatología y a la mesianidad, los autores prestan también gran atención a los problemas literarios de los Evangelios.

Tras haber permanecido durante mucho tiempo en las sombras, el Cuarto Evangelio es objeto de una atención muy especial en el siglo XX. J. Wellhausen, E. Schwartz, H.H. Wendt, Fr. Spitta y otros intentan distinguir en él un estracto primario y otro secundario. Tales autores vuelven a poner sobre el tapete los intentos de Ch.H. Weiss y de E. Renan. El primero de estos dos autores consideró que el material más originario del Evangelio lo constituyen los discursos; el segundo piensa que el elemento primario lo contituyen los relatos sobre los hechos [58].

---

55 Wilhelm Brandt, «Jezus en de messiaansche verwachting», *Theologisch Tijdschrift* (1907) 461-518. El artículo ha sido publicado también en separata. Brandt es independiente de Wrede. En dicho artículo se limita a defender su postura anterior. Sobre Brandt, cf *supra* 311-315.

56 J.A Bruins, *Hoe ontstond de overtuing dat Jezus de Christus ist?* (Leeuwarden 1909)

57 Con Wrede coincide B W. Bacon. Contra la postura de este último se dirige el artículo de F.C. Burkitt, «The historical character of the gospel of Mark». *The American Journal of Theology* XV 169-193. Sobre Wrede y los presupuestos de su construción, cf. *supra* 429-431; de su precursor Volkmar tratan las pp 267ss.

58 Sobre la postura de Ch.H. Weisse en relación con el Cuarto Evangelio, cf. *supra* 188-197. Sobre E. Renan, quien coincide con Alexander Schweizer, véase *supra* 243ss; sobre A. Schweizer, cf. *supra* 191. La hipótesis de J. Kreyenbühl ha sido resumida *supra* 250s. Una buena panorámica sobre los intentos antiguos y recientes de división la ofrecen W. Bousset, *Theologische Rundschau* XXII (1909) 1-12, 39-64, «Evangelium Johannis», en *Religion in Geschichte und Gegenwart* IV (Tubinga 1912) 608-636, Arnold Meyer, «Die johanneissche Literatur», *Theologische Rundschau* XIII(1910) 15-26, 63-75, 94-100, 151-161, XV (1912) 239-249, 278-293; 295-305; Carl Clemen, *Die Entstehung des Johannes Evangelium* (Halle 1912), Franz Overbeck, nacido en 1837 y muerto en 1905, profesor de teología en Basilea, *Das Johannes*

J. Wellhausen[59] y E. Schwartz[60] coinciden en los resultados principales de sus investigaciones sobre el tema. No aceptan los criterios de Ch.H. Weisse ni los de Renan, pretendiendo más bien distinguir elementos primarios y secundarios tanto en los discursos como en las historias Secundarios serían sobre todo los siguientes elementos: los viajes a Jerusalén con motivo de las fiestas, en el cap. 7; los pasajes en los que aparece el discípulo amado; las piezas que revelan alguna relación con tradición sinóptica; ampliaciones homiléticas en los discursos. Según Wellhausen, los capítulos 15-17 son un añadido posterior, puesto que cuentan con la idea del retorno de Jesús; en el «escrito básico», el Señor habría prometido a sus discípulos únicamente la venida del Espíritu.

H.H. Wendt[61] continúa la empresa de Ch.H. Weisse y pretende descubrir un escrito básico compuesto fundamentalmente de discursos pronunciados por Jesús en Jerusalén. El método para establecer la distinción entre los textos es el más sencillo y convincente. El autor reconoce que las piezas discursivas pertenecientes al material más antiguo no pueden atribuirse a Jesús «estilísticamente». Sin embargo, H.H Wendt pretende considerar de algún

---

Evangelium Studien zur Kritik seiner Erforschung Editado por sugerencias de C A Bernoulli (Tubinga 1911)

[59] J Wellhausen, *Erweiterungen und Aenderungen im vierten Evangelium* (Berlín 1907), *Das Evangelium Johannis* (Berlín 1908) Como todos los estudios de J Wellhausen, estas dos obras son muy sintéticas

[60] E Schwartz, nacido en 1858, profesor de filología clásica en Friburgo de Brisgovia, «Aporien im vierten Evangelium», en *Nachrichten der Wissenschaften zu Gottingen Phil -His Klasse* (Berlín 1907) 341-372, (1908) 114-188, 497-560 E Schwartz intenta fundamentar minuciosamente su postura El autor se siente más bien inclinado a determinar los eventuales principios de una división que a distinguir en cada uno de los casos entre los elementos primarios y secundarios. En su opinión, el autor del escrito básico fue un escritor que ideó el «Evangelio» en la forma que más le satisfizo Al que revisó la obra de este primer autor se debe el intento de configurar lo más posible esa nueva obra de acuerdo con la tradición sinóptica. Maurice Goguel, nacido en 1880, profesor de teología en la facultad evangélica de París, *Les sources du récit johannique de la Passion* (París 1910 en esta obra, Goguel entabla un amplio debate con la investigación alemana) coincide con Schwartz, pues supone que, en el caso de los relatos de la pasión y muerte, un autor posterior habría retocado la exposición joánica originaria, configurándola de acuerdo con los Sinópticos En el resumen conclusivo afirma Goguel «Nous trouvons d'abord quelques traditions anciennes indépendantes du recit synoptique, mais qui peuvent avoir été en contact avec la source du récit du Marc, puis un certain nombre de récits empruntés aus synoptiques mais ayant subi une certaine élaboration avant d'entrer dans le récit johannique, enfin quelques morceaux qui doivent être atribues au redactuer de l'evangile»

[61] Hans Heinrich Wendt, *Die Schichten im viertem Evangelium* (Gotinga 1911) La simplicidad del método se revela en el texto que ofrece el autor en las pp 112-158, en él se intenta visualizar los elementos más antiguos y los mas recientes, recurriendo a distintos tipos de letra Del estudio del Cuarto Evangelio publicado por este mismo autor en 1910 hemos hablado ya, *supra* 241s También Adalbert Merx, *Das Evangelium Johannis* (Berlín 1911), W Bousset, en los estudios indicados *supra* 553, W Heitmuller, «Das Johannes Evangelium», en la colección *Die Schriften des Neuen Testaments* editada por Johannes Weiss (Gotinga 1907) vol II 162-314 (véase sobre todo, la 2ª edición aparecida en 1908), Wilhem Soltau, nacido en 1848 y profesor jefe de instituto en Zabern, *Zum Evangelium des Johannes theologische Studien und Kritiken* (1908) 171-202, del mismo autor pueden verse los artículos publicados en *Zeitschrift fur wissenschaftlichen Theologie* (1910) 33-36 341-359 De los autores ingleses vale la pena mencionar a Frank Warburton Lewis, *Disarrangements in the forurth gospel* (Cambridge 1910)

modo como históricas las ideas sobre la autoconciencia del Señor expresadas en esos discursos.

J. Wellhausen, E. Schwartz y la mayoría de los otros estudiosos que trabajan en la distinción de fuentes en el Cuarto Evangelio son conscientes de que con ello se enfrentan a una cuestión puramente literaria. No consideran que el escrito básico del Cuarto Evangelio que ellos demuestran de una forma u otra contengan noticias históricas utilizables y que pudieran situarse al mismo nivel que la tradición de Marcos y Mateo. Tampoco los discursos joánicos salvados por H.H. Wendt suponen una adquisición para la investigación de la vida de Jesús, pues de hecho el autor sólo considera auténticas aquellas ideas que también aparecen en los Sinópticos.

Frente a estos autores, Fr. Spitta[62] vive con la confianza de que en el escrito básico joánico elaborado por él «sale a la luz del día una fuente importantísima, tal vez la más importante, para la vida de Jesús, de tal modo que, aunque dentro de ciertos límites, el Cuarto Evangelio vuelve a convertirse en aquel Evangelio delicado del discípulo a quien amaba el Señor». Spitta accede a este documento eliminando de los textos transmitidos ciertos milagros demasiado llamativos, la cristología del Logos, la prexistencia y gran parte de los diálogos y discursos; como resultado de esta poda, el lector se encuentra con un Jesús que era completamente hombre y completamente judío. Mediante la aplicación de ese mismo método al Evangelio de Lucas, Spitta logra construir sobre la base de ese Evangelio la tradición sinóptica más antigua; el convencimiento de que el producto final de la purificación del «Evangelio delicado» contiene tradición antigua se convierte así en certeza absoluta[63]. De los materiales transmitidos en el Evangelio de Lucas, elimina, además de la historia de la infancia (cap. 1 y 2), el «libro de los discursos de Jesús» (Lc 9,57-18,14), 16 pasajes más y otra serie de añadidos. Mediante una interpretación adecuada y una sección inteligente, de las variantes textuales, la nueva forma de ese Evangelio narra la historia de Jesús en los siguientes términos: tras haber permanecido algún tiempo en el desierto, el Señor se dirige a Jerusalén. Desde aquí

---

62 Friedrich Spitta, *Das Johannevangelium als Quelle der Geschichte Jesu* (Gotinga 1910)

63 Friedrich Spitta, *Die synoptische Grundschrift in ihrer Ueberlieferung durch das Lukasevangelium* (Leipzig 1912). Marcos ofrece una reelaboración «artística» del material sinóptico más antiguo; «elimina» y añade a discreción Su presentación de la trayectoria de la vida de Jesús es tan «convencional» como su cronología de la semana de la pasión El material fue elaborado aún más en el caso de Mateo El escritor sinóptico básico conservado en Lucas procede «a lo sumo de principio de los años cuarenta» Spitta publicó en un cuaderno aparte el texto expurgado de Lucas, bajo el significativo título de *Ein Lebensbild Jesu aus den drei ersten Evangelien* (Leipzig 1912) El autor preludiaba su concepción en una serie de artículos, Los distintos temas se hallan esbozados en su obra *Streitfragen der Geschichte Jesu* (Gotinga 1910) En esa obra se reúnen cinco estudios 1 La disposición geografica de la vida de Jesús según los Sinópticos, 2 El diálogo de Jesús con sus discípulos en Betsaida, 3 Hijo y Señor de David (cf *supra* 373), 4 Cristo, el Cordero (según Jn 1,36, en la designación de Jesús como cordero hecha por el Bautista, se esconde una visión mesiánica del Maestro, pues lo presenta «no como animal para el sacrificio», sino como carnero, Señor y Jefe del pueblo»)

marcha hacia Galilea y es festejado en todos los lugares por donde pasa. Inmediatamente después, comienza a actuar en las sinagogas de Judea. «Aquí se desarrolla su oposición a los jefes del pueblo». El Bautista, «que sigue actuando aún en el sur» y a quien el Señor se le revela como Mesías en el milagro del bautismo, interpretado según el relato joánico, le envía mensajeros para preguntarle si no se habría equivocado. Con la referencia a los milagros, Jesús responde a la pregunta del Bautista en el sentido de que él es realmente el Mesías. Tras esto, también el Bautista marcha a Galilea y predica en la orilla oriental. Durante el viaje misionero, los discípulos anuncian la mesianidad de Jesús. Para evitar las asechanzas de Herodes, el Señor huye de Filipo, dirigiéndose luego a Jerusalén a través de Samaría para morir en dicha ciudad, pues considera la muerte «como el resultado lógico de la enemistad dirigida contra él».

El escrito básico suyacente al Evangelio de Lucas se revela además muy próximo al escrito básico de Juan en el punto concreto de la actividad pública, a pesar de que es independiente de él. «Ambos son testimonios antiquísimos de la historia de Jesús, que tiene en ellos un fundamento firmísimo».

Fr. Spitta coincide, pues, con la teología moderna al considerar los milagros de Jesús como una prueba de su mesianidad y al presentar a Jesús huyendo y aceptando la muerte como consecuencia inevitable de las persecuciones urdidas contra él. En la obra de Spitta predominan por los demás los instintos apologéticos. El autor no afronta la cuestión de si es posible concordar de algún modo el decurso de la actividad de Jesús con el supuesto de que su mesianidad era públicamente conocida. Tampoco se pregunta si ciertos milagros supuestamente históricos son posibles o no. Si el tratamiento algo lírico de los problemas no fuera tan moderno, uno podría creer muy bien que se encontraba en la época anterior a Strauss.

Como signo de la lógica aplicada por Spitta a sus investigaciones, baste mencionar que la pregunta de Jesús a los discípulos *«hymeis de tina me legete einai»* (Lc 9,20), sólo puede «significar lógicamente», según el contexto, lo siguiente: «¿cómo os atrevéis a hablar de mí ante el pueblo» y no: «¿Quién decís vosotros que soy yo?». La «confesión de Pedro» que sigue como respuesta a esta pregunta -según Spitta, la escena no se desarrolla en la región de Cesarea de Filipo, sino en Betsaida- quiere decir, según ello, que, durante su viaje misionero, los Doce dieron a conocer al pueblo que Jesús era el Mesías, cosa que Jesús les prohíbe hacer en adelante; como si tal prohibición sirviera ya de algo.

W. Bauer -en la nueva edición del comentario de Holtzmann (Tubinga 1908, 504 pp.) y Arnold Meyer[64] -se adhieren a la opinión de que en el Evangelio de Juan se pueden establecer muchas divisiones, pero que ninguna de ellas es real. Seguirá constituyendo un enigma saber cómo fue posible que, a finales del siglo II, alguien pudiera concebir la idea de transformar la tradición

---

64 Cf. los artículos citados *supra* 613.

sobre Jesús de una forma tan vasta. El intento de legitimar históricamente el Evangelio helenizado explica muchas cosas, pero no todas. Una cosa es cierta, a saber, que se trata básicamente de un material inventado. Resultará inevitable plantearse la alternativa formulada por Strauss y fundamentada por F.Ch. Baur y H.J. Holtzmann.

Esta conclusión crítica no ha sido aceptada universalmente en Inglaterra y América. Quienes pretenden atribuir al Cuarto Evangelio cierto valor histórico pueden apoyarse en W. Sanday[65]. H.J. Jackson intenta fundamentar ampliamente la solución interna[66]. El autor pretende hacer justicia a la crítica alemana y mantener al mismo tiempo la posibilidad de que el Cuarto Evangelio proceda del «discípulo amado» o del Zebedeo y que contenga noticias históricas. Frente a los apologistas estrictos y a los relativos, B.W. Bacon defiende la opinión de F.Ch. Baur y H.J. Holtzmann[67].

Los puntos de vista conservadores son defendidos en Alemania por Theodor Zahn y Bernhard Weiss[68]. Ambos hacen una crítica aguda e interesante a los recientes intentos de distinción de estractos.

La cuestión sinóptica ha sido tratado en los últimos años apasionadamente. En realidad no se han producido nuevos resultados en este campo y es difícil suponer que puedan producirse en el futuro[69].

Se sabe que la teología de las fuentes se ha impuesto universalmente. Por general se supone que las noticias históricamente utilizables deben ser retrotraídas a una tradición que está a la base del Marcos canónico y a otra

---

[65] W. Sanday, *The criticism in the fourth gospel* (Oxford 1905) Tendencia conservadora manifiestan también E.H. Askwith, *The historical value of the fourth gospel* (Londres 1910) y John Chapman, *John the presbyter and the fourth gospel* (Oxford 1911) Askwith es párroco en Kirkby Lonsdale; Chapman es un convertido inglés.

[66] H.L. Jackson, párroco en Little Canfield, *The fourth gospel and some recent German criticism* (Cambridge 1906).

[67] B.W. Bacon, *The fourth gospel in research and debate* (Nueva York 1910). Véase además E.F. Scott, *Purpose and Theology of the fourth gospel* (1906; 1908).

[68] Theodor Zahn, nacido en 1938, profesor en Erlangen, *Das Evangelium des Johannes* (1908); Bernhard Weiss, *Das Johannes-Evangelium als einheitliches Werk* (Berlín 1912). Citemos, en fin, la obra católica francesa más reciente M Lepin, *La valeur historique du quatrieme évangile* (París 1910) 2 vol.

[69] Los investigadores ingleses y americanos tratan los problemas con toda minuciosidad. Como obra clásica de la primera época de la investigación se deben citar las *Horae synopticae de Sir John Caesar Hawkins* (Oxford 1899); su autor, nacido en 1837, vive actualmente en Oxford. Las nuevas orientaciones de Oxford se hallan recogidas en el volumen colectivo dirigido por W. Sanday, *Studies in the synoptic problem by members of the university of Oxford* (Oxford 1911). El volumen contiene artículos muy importantes de Addis, Allen, Bartlet, Hawkins,Sanday, Streeter y Williams. Hay que mencionar además a B W Bacon, *The beginnings of gospel history* (Londres 1909); F.C. Burkitt, «The earliest sources for the life of Jesus Christ», *The American Journal of Theology* (1911) 169-193; del mismo autor, *The gospel history and its transmission* (Edimburgo 1906; 1911); James Moffat, nacido en 1870 y actualmente profesor en Oxford, *An introduction to the literature of the New Testament* (Edimburgo 1911); C.G. Montefiori, *The synoptic gospel* (Londres 1909); V.H. Stanton, nacido en 1846 y actualmente profesor en Cambridge, *The gospel and its historical documents.* Vol. II «The synoptic gospels» (Cambrige 1909)

tradición, a la que debemos la mayor parte del material de dichos y discursos común a Mateo y a Lucas. La delimitación más exacta entre ambas tradiciones sigue siendo muy discutida.

Conviene observar que muchísimos problemas sinópticos que dan lugar a las hipótesis más complicadas tienen sobre todo importancia literaria y sólo tocan tangencialmente la investigación histórica. Llama la atención que muchas veces sean esos problemas los que se tratan con mayor apasionamiento, mientras que otros de importancia histórica capital no son estudiados por la ciencia como sería de desear. Muchos de los investigadores de los Sinópticos se parecen a los músicos que escriben libros muy interesantes sobre la doctrina teórica de la armonía, pero que no tienen muy en cuenta los problemas que preocupan realmente a los compositores.

Es difícil decidir qué personalidades se esconden tras dos «fuentes». Normalmente se supone que la «colección de los dichos» se remonta al Apóstol Mateo; dicha afirmación es mera suposición convencional que no puede apoyarse con toda seguridad en Papías, pues en la famosa afirmación de este personaje conservada por Eusebio (*HE* III 39s), se refiere no a la «colección de los dichos», sino al primer Evangelio. Tampoco se puede afirmar con toda seguridad si hay razones suficientes para concluir de los oscuros datos de Papías que Pedro sea en cierto modo el garante de las noticias de Marcos.

Es muy probable que la «colección de los dichos» estuviera escrita originariamente en arameo. Lo que sí es cierto es que los autores del primero y del tercer Evangelio encontraron esa fuente en griego. Sigue abierta la cuestión de si trabajaron con una o con varias recensiones de dicha fuente.

Una especial importancia práctica e histórica tienen las cuestiones referentes a la amplitud de la colección de los dichos y a la composición y ordenación de los materiales contenidos en ella. Dichos problemas son debidamente tratados en un brillante estudio de A. Harnack[70]. Con todo, la delimitación que hace este autor de los materiales atribuibles a esa fuente resulta muy estricta. Harnack no le atribuye tan siquiera el material discursivo común a Mateo y a Lucas; en este sentido hay que considerar la posibilidad de que en ella se contuvieran además piezas que sólo aparecen en uno de esos dos Evangelios. Harnack fundamenta amplia y definitivamente la opinión corriente de que Mateo transmite la forma más original de las piezas correspondientes a la fuente de los dichos. Supone, sin embargo, que el primer evangelista se habría permitido introducir en ella algunas correcciones de suma importancia para el sentido de los textos. Cree poder retrotraer además básicamente a la colección

---

70 Adolf Harnack, *Spruche und Reden Jesu Die zweite Quelle des Matthaus und Lukas* (Leipzig 1907). El volumen colectivo de Oxford citado en la nota 492 trata ampliamente la fuente de los dichos. También G.H Muller, bibliotecario de Gotinga, se ocupa de la cuestión de «La fuente de los dichos» en su obra *Zur Synopse* (Gotinga 1908) Véase también, William Wrede, *Die Entstehung der Schriften des Neuen Testamentes* (Tubinga 1907) y J Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1911) Sobre los estudios sinópticos de Alfred Loisy, cf *supra* 615.

de los dichos la sucesión de las piezas ofrecida por el primer evangelista. Da por sentado que dicha colección habría contenido una «cierta ordenación objetiva y los elementos básicos de una ordenación temporal». Supone así mismo que la colección de los dichos habría transmitido ya toda una serie de dichos de Jesús como discursos estructurados. De este modo se descarta definitivamente la opinión de que Mateo habría compuesto independientemente, sobre la base de dichos transmitidos separadamente, el Sermón de la Montaña, el discurso previo al envío de los discípulos, las afirmaciones hechas con motivo de la pregunta del Bautista y la diatriba contra los fariseos [71]

Harnack no hace plena justicia al carácter escatológico de las palabras y discursos de la colección de los dichos Considera, en efecto, que tales materiales serían muy apropiados para vencer cuando aflorara, la tentación de «exagerar el elemento apocalíptico-escatológico en la predicación de Jesús y postergar tras él el momento puramente religioso y moral». Harnack comparte, pues, en cierto modo el prejuicio moderno de que el elemento lógico y el escatológico se le habría presentado al Señor bajo una luz diferente y que habría tenido la posibilidad de anteponer o posponer uno al otro.

Harnack supone además que la «colección de los dichos» sólo habría contenido discursos, no relatos sobre hechos; pero dicha afirmación suscita serios interrogantes. De hecho resulta difícil de decidir con certeza apoyándose en la forma actual del material común a Mateo y a Lucas, pero que no aparece en Marcos. Por otra parte, hay que recordar siempre que lo que nosotros poseemos y lo que, en consecuencia, podemos valorar, no es la colección de los dichos en cuanto tal, sino elementos de esa tradición transmitidos con mayor o menor fidelidad por el primero y el tercer evangelista.

Tambien debe seguir siendo una cuestión abierta el problema de si la composición de la colección del material más antiguo del Evangelio de Marcos. Además, la respuesta a esta pregunta sólo tiene importancia en principio para quienes osan emprender la tarea de distinguir entre la imagen de Jesús propia de la colección de los dichos y la del Evangelio.

Lo único cierto es que el decurso de la actividad de Jesús no puede obtenerse ni reconstruirse apoyándose sólo en Marcos o en la tradición de la fuente de los dichos, sino que para ello es preciso recurrir a ambos.

Las cuestiones más importantes sobre la tradición de Marcos sigue sin solucionar incluso en la investigación sinóptica más reciente ¿Puede considerarse antigua y en cierto modo auténtica la sucesión de los hechos presentada en esta tradición? En general, la respuesta a esta pregunta es más o menos positiva. Pero también en este punto se dejan escuchar voces de escepticismo o

---

[71] Hay que alegrarse de que A Huck, párroco de Schiltigheim (Estrasburgo) haya renunciado en la 3ª edición de su excelente sinopsis (Tubinga 1906, la 1ª edición había aparecido en 1892 y en 1910 ha aparecido la 4ª) a situar en el marco del discurso de envío (Mt 10) el lamento sobre las ciudades galileas (Mt II,20-24), además ha evitado algunos títulos poco acertados, como el de «huidas y viajes»

claramente negativas. En la discusión sobre la posible tendencia dogmática o doctrinal de la tradición de Marcos tiene una importancia enorme la afirmación del «influjo paulino». Adolf Harnack supone que dicho influjo es muy fuerte. En la misma línea se sitúan Alfred Loisy y B.W. Bacon; F.C. Burkitt rechaza ese influjo [72] Sería de desear que alguien realizara un estudio en el que se recopilaran, y se clasificaran las distintas afirmaciones sobre este punto, analizando además sus respectivos argumentos. La mayoría de los autores que admiten influjos paulinos en Marcos lo hacen porque de otro modo no podrían explicar las predicciones sobre la pasión y la resurrección.

En el punto concreto de la distinción entre auténtico y no auténtico, la esencia total de principios que hemos detectado más arriba parece más bien aumentar que disminuir [73]. Sería necesario que se recopilara y se analizara de una vez el fundamento real de los juicios expresados en los trabajos del s. XX sobre los elementos «primarios», «secundarios» y «terciarios» en Marcos y Mateo. De todos los estudios sinópticos, este sería más oportuno.

Los autores renuncian normalmente a obedecer un Marcos primigenio. El último gran intento de distinguir con todo detalle los diferentes estratos en el Evangelio de Marcos lo ha realizado Emil Wendling [74]. El autor cree poder demostrar con principios completamente filosóficos los distintos estratos, descubriendo dos «narradores». El más antiguo relata con sencillez los hechos relativos a la actividad en Galilea, la escapada a la región de Cesarea de Filipo y el viaje a Jerusalén. El narrador más reciente logra encajar perfectamente en ese material los nuevos relatos aportados por él. A él se deben los pasajes referentes a Juan, una serie de viajes y diversas piezas de la historia de la pasión. Este segundo narrador respeta la sucesión de las piezas que había encontrado, a pesar de que el material nuevo aportado por él revela ya una ordenación temporal y objetiva. Este último es un artista; posee sensibilidad para la naturaleza, «interés por la indumentaria» y es capaz de configurar los relatos dramáticamente. A esos dos grupos perfectamente ensamblados, el redactor añade además una serie de pasajes. Este redactor ha de ser considerado como el evangelista propiamente dicho. «Para ser un narrador popular» le faltan precisamente aquellas dos cualidades que poseía el segundo «en grado sumo, la fantasía y el humor». En definitiva, este intento de caracterización a los

---

72 Cf. las obras citadas *supra* 646.

73 Firmin Nicolardot, profesor contratado en Lille, *Les prócédés de rédaction des trois premiers évangélistes* (París 1908) es excesivamente duro en su juicio sobre los Sinópticos. El autor describe cómo los evangelistas pretenden dar la impresión de estar narrando hechos históricos agrupando los pasajes en marcos cronológicos y geográficos, pero a pesar de ese recurso, no logran su objetivo: «on sait leur artifice»

74 Emil Wendling, nacido en 1869 y actualmente profesor de instituto en Zabern, *Die Entstehung des Markus-Evangelium* (Tubinga 1908), del mismo autor, *Urmarkus* (Tubinga 1905) Sobre las soluciones ofrecidas por Johannes Weiss (1903) y Rich Ad Hoffmann (1904) al problema del Marcos originario, cf supra 543 Maurice Goguel, *L'évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc* (París 1909), Goguel renuncia al sacar conclusiones sobre un Marcos primigenio, en su opinión, el Evangelio habría sido compuestos en torno al 65 d C

supuestos tres escritores permite concluir que tampoco la filología pura puede aportar criterios útiles para distinguir los distintos estratos. La homogeneidad de lenguaje y de estilo que revela el segundo Evangelio opone a dicha empresa una resistencia insuperable.

Quien tome en sus manos el *Markusevangelium* de Wilhelm Erbt [75] se enterará de que Jesús es ciertamente un personaje histórico, pero que la exposición de Marcos no es histórica. Según este estudio, el elemento determinante para este evangelista y para sus garantes fue el «calendario» eclesial de la comunidad más antigua. Lógicamente, la «trayectoria» del Señor la describen ya los mismos testigos oculares de su existencia terrena siguiendo la analogía del astro del día. La interpretación de los relatos debe buscarse, por consiguiente, en el firmamento. «La imagen de los niños y de los perros se encuentra en el mapa de las estrellas. Los niños son los gemelos. Con esta constelación limita la del pequeño perro, el perrecillo» La curación de Bartimeo en Jericó debe ser interpretada en relación con el interlunio, que debe ser considerado como «ciego». En los discursos escatológicos se hallan continuos ecos del «mito del dios del año» y de la relación con el solsticio de invierno.

los comentarios de las diversas tendencias, al interpretar los distintos textos, no destacan lo suficiente grandes problemas de la actividad púbica. La información que ofrecen sobre ciertos textos fundamentales es con mucha frecuencia insatisfactoria. A veces dan la impresión de que sólo quieren hablar de los problemas que se plantean en los comentarios y no de los que ha puesto sobre el tapete la investigación de la vida de Jesús. Ocurre así que no somete dicha investigación al control vivo en la medida en que sería deseable; se le priva así del impulso que podría darle una ciencia que tuviera en cuenta los detalles de los problemas y que, por otra parte, tanto bien le haría [76].

En los últimos años se ha debatido más que nunca la cuestión de la cronología de la vida de Jesús. La estrella de los magos brilló con un resplandor inusitado sobre la teología y el espíritu de Johann Kepler volvió a comenzar a hablar por boca de los estudiosos. Una panorámica muy acertada de esta problemática la ofrece G. Voigt en las partes informativas de su obra *Die Geschichte Jesu und die Astrologie* [77].

---

[75] Wilhelm Erbt, nacido en 1876; párroco; actualmente trabaja en el Servicio Escolar Superior de Prusia, *Das Markusevangelium. Eine Untersuchung uber die Form der Petruserinnerungen und die Geschichte der Urgemeinde* (Leipzig 1911)

[76] Una excepción la constituye la obra de Johannes Weiss, *Die Schriften des Neuen Testaments, neu ubersetzt und für ,die Gegenwart erklart* vol I (Gotinga 1906, sobre los sinópticos pp 28-484, 1907) En los excelentes comentarios de Erich Klostermann y Hugo Gressmann a Marcos y a Mateo (Tubinga 1907 y 1909 respectivamente), la excesiva brevedad va detrimento de la discusión de los problemas surgidos en la investigación de la vida de Jesús

[77] Heinrich G Voigt, profesor de teología en Halle, *Die Geschichte Jesu und die Astrologie* (Leipzig 1911) Voigt ofrece una orientación bibliográfica

En su famosa obra sobre la estrella de los Magos, Johann Kepler[78] (1571-1630) se refiere a una estrella que apareció inesperadamente en el otoño de 1604 y permaneció visible hasta finales del año 1605. De acuerdo con ciertas observaciones modernas análogas, en esos casos se trataría de catástrofes durante las cuales estrellas fijas, ocultas hasta entonces, comenzarían a revivir antes. En aquel invierno de 1604 se pudo observar la rara conjunción de los planetas Marte, Saturno y Júpiter en el signo de Aries; eso hizo que en los círculos astrológicos se contara con que iban a producirse fenómenos extraordinarios e importantes en el cielo. La aparición de la estrella ganó por ello una importancia enorme.

J. Kepler calcula a principios del año 6 a. C. se habría producido otra conjunción de los tres «planetas superiores» en el signo de Aries.

De ese hecho concluye que también entonces tuvo que haber aparecido una estrella que habría indicado a los Magos la concepción del Señor, conduciéndolos luego, a principios del año 5 a de C hasta Jerusalén. Así pues, no se traba de que haya concluido la aparición de la estrella maravillosa tras haber realizado una serie de cálculos; apoyado en el presupuesto de la conjunción de planetas, postula la aparición de la citada estrella según la analogía de las observaciones hechas en los años 1604 y 1605.

Las modernas interpretaciones astrológicas de Mt 2 prescinden de la explicación de Kepler[79]. En consecuencia, tienen que apoyarse bien en una conjunción de planetas o en la aparición de un cometa.

La última posibilidad es muy poco probable. De acuerdo con los nuevos conocimientos de la astrología antigua parece claro que los cometas eran considerados signos de desgracias. Por otra parte, a los intérpretes que se orientan en esa línea sólo les queda la posibilidad de apoyarse en el Haleico y adelantar el nacimiento de Cristo al año 12 a. C.; pero tal solución los enfrentaría a los datos de Lucas, según el cual, el momento de su aparición pública, Jesús tenía unos 30 años, y con la noticia de que habría muerto en tiempos de Poncio Pilato, que tomó posesión de su cargo en el 26 d C. Westberg[80], que se decide por el año 12 a.C. como fecha del nacimiento de Jesús, supone que, contando desde el año 19 d.C., Jesús habría permanecido

---

78 Johann Kepler, *De Jesu Christi servatoris nostri vero anno natalitio* (1906), *Teutscher Bericht vom Geburtsjahr Jesu Christi* (1613), *De vero anno quo aeternus Dei filius humanam naturam assumsit* (1614) Cf el vol IV de las obras completas de Kepler editadas por Ch Frisch (1858-1871) Las referencias a las ideas de Kepler siguen las explicaciones de G Voigt

79 No merece crédito científico el dato de que el encuentro de diversos planetas entre sí o de planetas con estrellas fijas fuera signo de la aparición de una nueva estrella

80 F Westberg, profesor-jefe en Riga, *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu* (Leipzig 1910), del mismo autor, *Zur neutestamentlichen Chronologie und Golgothas Ortslage* (Leipzig 1911) Westberg señala que también Zaratrustra fue elegido a la edad de 30 años, tuvo luchas interiores durante 10 años y comenzó su ingente actividad a los 40 años

oculto 10 años; sólo entonces habría comenzado la actividad pública a que se refiere los Evangelios, muriendo el año 33 d.C.

Los defensores de la teoría de la constelación se oponen entre sí[81]. No se ponen de acuerdo sobre si el hecho se produjo en los años 7 ó 6 a.C. -las dos fechas tienen a su favor interesantes datos astrológicos. También se discuten los principios según los cuales deben interpretarse los hechos de acuerdo con la astrología antigua. Resulta imposible ofrecer cálculos seguros sobre las constelaciones de planetas de cualquier época. Los autores creyeron poder atribuir gran importancia a una «tabla astrológica» editada en 1902 por el egiptólogo de Estrasburgo W. Spiegelberg. Dicha tabla nos la ha transmitido un Papiro de Berlín (P8 279); en ella se nos describe la posición que tenían cinco planetas en relación con los signos del Zodíaco desde el año 14 hasta el año 41 de Agusto, es decir desde el 17 a.C. hasta el 10 d.C. Ahora bien, el valor de dicha tabla se ve disminuído por el hecho de que, según los astrónomos, no es fruto de observaciones sino de cálculos. El texto no permite concluir que fuera elaborada con fines astrológicos. Quienes le atribuyen ese objetivo concluyen que la astrología antigua se habría ocupado fundamentalmente de las relaciones de los planetas respecto del zodíaco.

H. Kritzinger se decide por el año 6 a.C.[82]. Según este autor, Jesús habría nacido el 29 de noviembre de ese año. H. Voigt retrasa la concepción de Jesús a la primavera del año 6 a.C. y su nacimiento a finales de ese mismo año o principios del siguiente. Los Magos, a quienes Voigt considera astrólogos persas, habrían concluido la concepción de la conjunción de planetas ocurrida a principios del año 6 a.C.; la fecha del nacimiento se la habría descubierto la salida de Júpiter del signo de Aries, salida que H. Voigt concluye sobre la base de la tabla de planetas a que nos hemos referido. Júpiter habría indicado a aquellos hombres la ciudad de Belén como lugar del nacimiento, pues culminó en ese lugar. H. Voigt no puede apoyarse en ningún tipo de cálculos para llegar a esta conclusión, pero llama la atención de los astrólogos sobre la necesidad de realizar dichos cálculos.

En principio, Voigt vuelve a sacar a la luz la teoría de Kepler, limitándose a sustituir la estrella maravillosa por Júpiter. En su opinión, los relatos del primer evangelista, incluída la historia de la muerte de los inocentes en Belén, serían históricamente confirmados por la astronomía. Lo único que Voigt no es capaz de explicar es la indicación de que la estrella habría desaparecido de la vista de los sabios; por ello pretende que debe entenderse en sentido simbólico. Voigt olvida que para el evangelista, que no dice nada de conjunciones de planetas ni de la salida de Júpiter del signo Aries, esa indicación era lo fundamental del relato. Tal vez hubiera sido conveniente que el autor se hubiera preguntado por qué cuando Jesús apareció en público ni

---

81 Heinrich G. Voigt da cuenta de los vivos debates sobre el problema.

82 Kritzinger, *Der Stern der Weisen* (Gütersloh 1911).

sus amigos ni sus enemigos se acordaron del homenaje que habían rendido al niño aquellos «astrólogos persas». Tampoco hubiera estado mal que hubiera tenido en cuenta que dichos personajes no volvieron a preocuparse más del niño.

Como Kepler, también Voigt considera la posibilidad de que Dios se hubiera puesto a la altura de los antiguos astrólogos y, «al hacer coincidir maravillosamente una serie de constelaciones extraordinarias de astros con los sucesivos estadios naturales de la vida de Jesús, les habría mostrado que él era el esperado Salvador del mundo en la forma alarmante que respondía a los principios de la ciencia astrológica». Un profesor alemán de una escuela superior no debería escribir esas cosas en el s. XX.

Haría falta que a la superstición y al milagrerismo que se viste de corte moderno se les arrancara de una vez la máscara de la erudición y se los presentara ante la gente tal y como son en realidad. No tendría que estar permitido siquiera que se juege con ese tipo de ideas. En las discusiones suscitadas por los trabajos astrológicos-astronómicos en torno a Mt 2 no se ha expresado esta exigencia en la forma deseada; por otra parte, es fácil constatar a Strauss. ¡De qué le sirve a la teología moderna toda la erudición histórica si se pierde el respeto debido a la razón y se enfría además la pasión por ella!

La astrología sólo ofrece datos indirectos sobre la fecha de la muerte de Jesús. Esta sólo puede concluirse a partir del dato de su nacimiento, es decir, la nota ofrecida por Lucas de que el Señor tenía unos 30 años cuando comenzó su actividad (Lc 3,23) y del cálculo aproximado de la duración de la actividad pública. Quienes basan sus cálculos en el Cuarto Evangelio y sitúan la muerte de Jesús en el día mismo de la Pascua dispone de los años 26, 33 y 36 d.C., pues según las tablas propuestas, esos años son los únicos en los que dicha fiesta cayó un viernes durante el mandato de Pilato (26-35 d.C.)[83].

E. Gebhardt[84] opta por el 6 de abril del año 30 d.C., K. Endemann[85] por el 7 de abril del mismo año, H. Voigt por el 15 de abril del año 29 d.C. Este último autor considera que el bautismo de Jesús habría tenido lugar el 10 u 11 de enero del año 27 d.C.

En general se puede afirmar que resulta imposible situar con certeza la vida de Jesús en el marco de la cronología general. El único dato que podría servirnos en este sentido, el que ofrece Lucas, no sirve de mucho. El censo judío de Quirino tuvo lugar en el año 7 d.C. y no afectó para nada a los padres de Jesús, empadronados en Galilea.

---

83 Sería de desear que alguien realizara un estudio en el que se planteara la posibilidad o imposibilidad de determinar con certeza el día de la semana en que cayó la fiesta de la Pascua en aquella época.

84 E Gebhardt, párroco de Wang, Riesengebirge, «Die neueren Datierungsversuche fur das Leben Jesu Christi», *Die Studierstube* (1907) 177-184, 333-366

85 K. Endemann, *Die Chronologie der Daten des LebensJesu* (Leipzig 1911)

Lo único seguro es, por consiguiente, que Jesús murió durante una fiesta de Pascua en tiempos del mandato de Pilato. El texto de Gal 1,18-2,1 puede ayudarnos tal vez a precisar algo más la fecha; en este sentido, si dispusiéramos de algúna referencia exacta sobre la actividad de Pablo, sería posible realizar cálculos retrospectivos. La determinación de la fecha del mandato del Procónsul Galión (Hech 18,12), hecha posible recientemente, tiene gran importancia en este punto.

No vale la pena entretenerse demasiado en los estudios que consideran los relatos del nacimiento y de la infancia como total o parcialmente históricos. Interesantes resultan las hipótesis sobre cuya base intenta explicar el origen de los correspondientes grupos narrativos D. Volter[86].

Wilhelm Homanner y Hans Windisch se ocupan de la duración de la actividad pública de Jesús.

El primero de estos autores, que escribe desde una prespectiva católica, recurre también en un estudio a los datos de los Padres de la Iglesia[87].Homanner admite que la mayoría de ellos coinciden con la mayoría de los gnósticos en la «teoría de un año». A pesar de ello, prefiere la cronología de cuarto evangelista y afirma que el «hombre que situó la corriente de la historia en un nuevo curso» habría predicado tres años.

Hans Windisch[88] cacula que los hechos narrados en los Sinópticos podrían ser situados en un espacio de unos cuatro o seis meses. Se adhiere, pues a la visión defendida por la escatología consecuente, que también acepta Maurenbrecher.

Llama la atención que Windisch introduzca en su estudio la cronología joánica e intenta incluso combinarla con la de los Sinópticos. Sobre la base de una serie de «operaciones textuales», Windisch considera que el Cuarto Evangelio cuenta con una actividad de Jesús de un año de duración; el autor combina luego esta conclusión con los datos sinópticos, haciendo que el Señor aparezca en Galilea y sus alrededores desde abril hasta octubre y en Jerusalén desde la fiesta de los Tabernáculos hasta la Pascua[89]

---

[86] Daniel Volter, *Die Erzahlungen von der Geburt und Kindheit Jesu* (Estrasburgo 1911) El material judío y de historia de las religiones ofrecido por el autor en esta obra es muy poco valioso Sobre las geneologías de Mateo y Lucas se expresa ampliamente M Heer, profesor contratado en la facultad católica de la universidad de Estrasburgo, en una obra publicada en 1910.

[87] Wilhelm Homanner, *Die Dauer der offentlichen Wirksakeit Jesu* (Friburgo de Brisgovia 1908)

[88] H Windisch, «Die Deuer der offentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten», *ZNW* XII (1911) 141-175

[89] H Windisch opina que originariamente eran pocas las historias de Marcos que «estaban ligadas a un lugar preciso», al recoger los relatos existentes antes de su Evangelio, el evangelista habría seguido la idea general de «de que Jesús había actuado varias veces y durante cierto tiempo en Cafarnaún y sus alrededores, había recorrido ademas diversas regiones predicando y curando y, finalmente se había trasladado a Jerusalén para la pascua» Windisch considera que «los Sinópticos ofrecían al Juan corregido lo que éste esperaba de ellos» Olvida

Hans Windisch no desconoce las dificultades que suscita dicha armonización y está muy lejos de pensar que su hipótesis tenga carácter definitivo. Pero su intento es un ejemplo típico de ciertos aires que circulan en la teología moderna. Está intentando continuamente, aunque lo haga como quien realiza un juego, zafarse de las alternativas planteadas por D. Fr. Strauss, F.Ch. Baur y H. J. Holtzmann y es capaz de interesar por esa empresa innecesaria e imposible incluso a aquellos autores que, por su capacidad crítica, no pueden librarse de la opinión evidente.

No hay estudios sobre el decurso de la actividad de Jesús y la sucesión temporal y lógica de las afirmaciones y acontecimientos. Este importantísimo problema ha seguido las huellas de los problemas relativos a la ética y a los criterios sobre estratos primarios y secundarios, y no ha sido objeto de una elaboración especial. tampoco la teoría sobre el «periodo de éxito y el de fracasos» ha sido sometida a un examen serio.

Tampoco se ha estudiado críticamente los datos y problemas geográficos de la actividad de Jesús[90].

Haría falta asímismo un estudio que recogiera los problemas relativos a los milagros y curaciones; de ese modo se pondría fin al incremento de imprecisiones en este terreno.

Martin Dibelius ha ofrecido al fin la monografía tanto tiempo deseada sobre el Bautista[91]. Es una pena que el autor no haya intentado explicar las noticias de los Sinópticos tal y como aparecen en el texto y que haya debatido los puntos de vista de la escatología consecuente sólo de pasada; en lugar de ello, Dibelius se dedica desde el principio de la obra a distinguir relatos antiguos y recientes.

El autor considera que el relato de Flavio Josefo es auténtico, aumque no tiene mayor importancia[92]. No acepta la idea que del bautismo de Juan tuviera

---

que, según los Sinópticos, Jesús habría partido de la región de Cesarea de Filipo para dirigirse a Jerusalén con ocasión de la fiesta de la Pascua y no de otras fiestas Windisch se pregunta además cómo llenar los 8 ó 9 meses «que quedan en el aire en el evangelio de Marcos. A esta pregunta contesta el texto con toda claridad, afirmando que, desde la época de la interrupción de su actividad en Galilea hasta la subida a Jerusalén, Jesús estuvo con sus discípulos en el norte y no ejerció ninguna actividad doctrinal». No podemos calcular si este período de inactividad duró 8, 6 ó 4 meses.

90 Entre la bibliografía reciente sobre Palestina conviene citar a G Holscher, *Landes und Volkskunde Palästinas* (Leipzig 1907); M. Bruckner, *Das funfte Evangelium Das heilige Land* (Tubinga 1910). La revista *Palästinajahrbuch,* dirigida por G Dalman, ofrece datos muy valiosos. A.P. Thomsen hay que agradecer la existencia de una bibliografía sistemática sobre Palestina: vol. I 1895-1904 (Leipzig 1908).

91 Martin Dibelius, profesor contratado en Berlín, *Die urchristliche Ueberlieferung vom Johannes dem Täufer* (Gotinga 1911).

92 Sobre este dato, cf. *supra* 457 En su artículo «Ein talmudisches Zeugnis von dem Täufer Johannes», *ZNW* 12 (1911) 289-295, W Nrandt demuestra que el *Hanan ha Nehba* (Hanan el culto) no tiene nada que ver con Juan el Bautista Así pues, también el Talmud guarda silencio sobre el Bautista.

su origen en el bautismo de prosélitos. Considera además que los paralelos de la historia de las religiones aducidos hasta ahora no resultan suficientes.

Dibelius demuestra que la exposición del Cuarto Evangelio no es histórica. Dicha exposición estaría condicionada básicamente por la polémica contra «Los discípulos de Juan», como había señalado ya W. Baldensperger en su estudio sobre el *Prólogo del Cuarto Evangelio* (1898). Dibelius, opina asímismo que los «cristianos haptistas» de los Hechos de los Apóstoles (Hech 19,1-7) existieron realmente.

Cuando el prisionero envió sus mensajeros a Jesús, mandó a preguntarle realmente, según M. Dibelius, si era el Mesías, pues dicha idea se había ido apoderando de él por las palabras y hechos de Jesús que habían llegado a sus oídos. Dibelius no se plantea el problema que supone el que el Bautista reconociera al Mesías en un tramaturgo de este mundo. Tampoco discute la objeción que suscita el hecho de que no existen pruebas de que la expresión «el que tiene que venir» fuera un término técnico para referirse al Mesías. Tampoco toma en consideración las razones faborables a la interpretación de la pregunta como una referencia a Elías [93].

En la respuesta a los mensajeros del Bautista (Mt 11,5), Jesús cita un dicho o canto sobre la época mesiánica; de ese canto habría deducido el Bautista que el reino estaba cercano. Jesús no se refiere directamente al hecho de la mesianidad, pues para él «los hechos se sitúan a un nivel superior al del nombre».

El discurso de Jesús sobre el Bautista (Mt 11,7-9) lo considera M. Dibelius una composición posterior, en la que se han mezclado piezas más antiguas y otras más recientes. La pregunta «¿Qué fuisteis a ver al desierto...?» presupondría «que el entusiasmo inicial de la gente frente al Bautista habría disminuído». «Jesús se dirige ahora al pueblo decepcionado:» ¿cómo se explica que antes estuvierais tan entusiasmados y ahora tan decepcionados? ¿Qué esperábais encontrar en el desierto?» La respuesta de Jesús es que el Bautista era más que un profeta (Mt 11,9). Por el contrario, la afirmación de que el Bautista era Elías no sería histórica y tendría su origen en la teología de la comunidad. El elemento más disturbante de todo el relato lo ve Dibelius en la conclusión de la afirmación -«el que tenga oídos para oír, que oiga», pues tanto en este como en otros textos su uso tendría su origen en la «época de los epígonos» en la que el Evangelio de la sencillez» se convirtió en una «doctrina secreta» [94]. Queda descartado, por consiguiente, que Jesús hubiera podido hacer afirmaciones misteriosas o que las hubiera interpretado.

---

93 Sobre el Mesías y los milagros en las expectativas mesiánicas del judaísmo tardío, cf *supra* 355-357, y sobre la interpretación de la predicación y la pregunta del Bautista como una referencia a Elías, cf *supra* 469ss. Elías es designado como «el que tiene que venir», porque, según Mal 3,23 y 24, ese profeta tiene que venir antes de que irrumpa el juicio y el final de los tiempos

94 Cf además el artículo de Martin Dibelius, «Wer Ohren hat zu horen», *THSTKr* 83 (1910) 461-471 Con la afirmación sobre Elías se declara también que Mt II, 10 no es auténtico

Por su parte, la frase de que Juan el Bautista es el Mayor de los nacidos de mujer (Mt 11,11a) es, según M. Dibelius, auténtica. Sin embargo, la delimitación de la misma en la frase siguiente, en la que se afirma que el menor en el reino de Dios es mayor que Juan (Mt 11,11b), tendría que ser considerada como añadido posterior; dicha afirmación no encaja, en efecto, con lo que precede y presupone además la «existencia del reino de Dios y de los ciudadanos de ese reino» ya en el presente Habría que concluir por tanto que fue acuñada por la comunidad, que quiso de ese modo hacer frente a una excesiva valoración del Bautista.

Contra este juicio surgen algunas objeciones. En el texto no se da a entender en absoluto que dicha afirmación incluya una visión inferior del Bautista; tampoco se presupone en ella que el reino sea una realidad presente. Jesús constata simplemente que Juan, en el que él reconoce a Elías, es el mayor entre los hombres que viven en el período actual del mundo; ahora bien, cuando venga el reino, el grado inferior de pertenencia al mismo es mucho mayor que el más alto en la era precedente. Jesús supone, lógicamente, que también el Bautista, como el resto de los elegidos, entrará en el reino y ocupará en él un rango. Las observaciones críticas tan frecuentes en la bibliografía moderna sobre el cómo y el por qué las convicciones del Bautista lo alejan del reino no tienen objeto; en opinión de Jesús, el hombre mediante el cual hizo resonar Dios mismo el mismo Dios hizo resonar el anuncio de la proximidad del reino y a quien el propio Jesús atribuyó la dignidad más alta en este mundo terreno representaba con toda certeza «las convicciones propias del reino de Dios».

M. Dibelius reconoce la autenticidad del «dicho sobre los violentos» (Mt 11,12). Según él, los «biastai» son los espíritus malignos del mundo. El Señor afirma, por consiguiente: El reino de Dios existe desde los tiempos de Juan, aun cuando los «violentos» le hagan frente. Sobre la base de ese dicho se puede, pues, concluir que Jesús habría intuido «en la actividad del Bautista» «la cercanía del reino de Dios». Ahora bien, la frase anterior (Mt 11,10), en la que se caracteriza al Bautista de preparador del camino (Mt 3,23), también tuvo su origen en la teología de la comunidad.

La parábola sobre los niños que juegan en la plaza y a los que es difícil contentar (Mt 11,16-17) habría sido pronunciada por Jesús refiriéndose a alguien a quien quiso reprochar «que, envuelto en toda clase de disquisiciones, pasó por alto lo que era realmente importante». Así pues, originariamente no tendría nada que ver con la actitud del pueblo frente a Jesús y frente al Bautista. Fue la comunidad quien relacionó esa parábola con la afirmación sobre los ascetas y los comedores y bebedores (Mt 11,18-19).

Tambien W. Brandt[95] trata del Bautista en su amplio estudio sobre los bautizos judíos. El autor no puede descubrir una analogía clarificadora del

---

95 Wilhelm Brandt, *Die Judischen Baptismen oder das religiose Waschen und Baden im Urchristentum mit Einschluss des Judenchristentum* (Giessen 1910, sobre Juan Bautista, pp 69-

«bautismo de penitencia» ni en las purificaciones judías ni en las de los esenios; apoyado en ese hecho concluye que tiene que ser considerado como una manifestación completamente nueva[96]. La promesa del Bautista sobre uno más fuerte que él no aludiría al Mesías sino a Dios, el cual consumiría con el fuego a quienes hubieran aceptado el bautismo sólo exteriormente. La situación algo extraviada del lugar del bautismo hace dudar a Brandt de que el Bautista hubiera desarrollado su actividad junto al Jordán. Frente a ello hay que suponer, por el contrario, que antes de su «fogosa aparición» habría actuado tranquilamente durante cierto tiempo como maestro.

En su estudio sobre la Cena Franz Dibelius[97] también se refiere al Bautista y a su bautismo; en su opinión, dicho bautismo habría estado relacionado con el Mesías muerto y resucitado y que el Señor, en cuanto tuvo conciencia de ser el Mesías anunciado por Juan, se percató al mismo tiempo de que su misión era la de morir.

Los estudios citados muestran que, al menos en uno de los problemas más importantes de las investigaciones sobre la vida de Jesús, se reconoce que las soluciones aportadas hasta ahora son insatisfactorias y que los autores intentan revisar los resultados de las mismas. Resulta sumamente instructivo que Martin Dibelius, un autor que ha mantenido las ideas fundamentales de las opiniones defendidas normalmente a este respecto, se ve obligado a rechazar, por ello mismo, piezas muy importantes de las afirmaciones de Jesús sobre el Bautista, considerándolas productos de la «comunidad»; por esa razón, tiene que aceptar la opinión de quienes consideran los discursos del Señor contenidos en el Evangelio de Mateo como una recopilación de dichos; en ellos se han reunido palabras históricas y otras que no lo son lo mismo que se reúnen en un rebaño de ovejas blancas y negras, que se diferencian sólo por el color, no por la forma y la figua.

Como ejemplo de imparcialidad y profundidad mencionamos el trabajo que dedica Alois Konrad a la figura del Bautista y que ha merecido el premio de la Universidad de Viena[98]. Las autoridades críticas a que se remite este autor son los Padres de la Iglesia. Apoyado en Agustín y Tomás de Aquino, Konrad se atreve a responder negativamente a la pregunta «de si, cuando saltó de gozo en el vientre de su madre, Juan había alcanzado ya el uso de razón».

---

85). El significado escatológico del bautismo de Juan se expone en la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 431-435.

[96] F.N. Rendtorff, profesor en Kiel, *Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen* (Leipzig 1905) considera que el origen del bautismo de Juan hay que buscarlo en el bautismo de prosélitos.

[97] Franz Dibelius, teólogo y arqueólogo (Berlín), *Das Abendmahl Eine Untersuchung über die Anfange der christlichen Religion* (Leipzig 1911)

[98] Alois Konrad, profesor de religión en la Staatsrealschule en Knittelfeld, *Johannes der Taufer* (Grazo y Viena 1911) En el prólogo de la obra se afirma que el trabajo «fue recomendado para su edición y premiado por la comisión debido a su originalidad» La obra, que revela una gran erudición, tiene un valor auténtico como repertorio de textos patrísticos sobre el bautismo

Frente a las afirmaciones de una Encíclica de León XIII, piensa el autor que, de acuerdo con la opinión de la Iglesia antigua y con el lugar que se le atribuye en la letanía de los Santos, al Bautista le corresponde un rango superior al de San José, «el padre putativo» de Cristo; concluye por último «que el citado texto de la Encíclica de León debe ser interpretado de forma distinta a como se interpreta normalmente». La investigación histórica de Konrad no se para siquiera en la tumba del Bautista; el autor se ocupa incluso de los huesos del difunto y llega a la conclusión «de que muchas de las reliquias del Santo» deben ser calificadas «sin duda alguna» de no auténticas.

En un estudio extenso y conciso, que quiere apoyarse en los resultados de la moderna investigación crítica y modernista y que está escrito con la mayor seriedad, el modernista Josef Schnitzer [99] demuestra que el Papado no fue fundado por Jesús. Schnitzer acepta, con la teología científica dominante, que la Iglesia» que el Señor quiere fundar en el primer Evangelio sobre la roca de Pedro tiene que ser identificada con la Iglesia católica y el poder de perdonar los pecados con el poder papal; por ello se ve obligado a eliminar Mt 16,17-19 por considerar que estos versículos no son auténticos.

Aún no se ha realizado una investigación crítica sobre el significado histórico de la escena de Cesarea de Filipo y sobre su relación con los hechos antecedentes y consiguientes. La misma recopilación y diferenciación de las distintas opiniones sobre este punto sería tremendamente útil.

El relato de la transfiguración ofrece a Daniel Völter [100] y a Eriedrich Spitta [101] la oportunidad de repristinar opiniones típicas de la época anterior a Strauss. El primero reconoce en el acontecimiento natural subyacente al relato legendario el fenómeno que suele percibirse en lugares cubiertos de nieve -¡la transfiguración habría que situarla en el Hermón!- en los cuales las personas parecen rodeadas de un hálito de luz; dicho fenómeno habría sido observado por dos escoceses. Friedrich Spitta va limando el texto hasta lograr que en su forma más antigua narre una tormenta nocturna que los discípulos, apoyados en una enseñanza previa del Maestro, interpretaron como una revelación divina. H.E.G. Paulus se había conformado con una salida de sol y unas nubes otoñales; por otra parte, su interpretación alcanzaba al texto en su totalidad [102].

---

99 Josef Schnitzer, profesor en Munich, *Hat Jesus das Papsttum gestiftet?* (Ausburgo I y ²1910). Sobre el sentido de Mt 16,17-19, cf. *supra* 468.

100 Daniel Völter, *Das Bekenntnis des Petrus und die Verklärung auf den Berg* (Estrasburgo 1911). También Völter está de acuerdo con la no autenticidad de Mt 16,17-19).

101 Friedrich Spitta, «Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu», *ZNW* 53 (1911) 97-167.

102 Sobre la interpretación racionalista de la transfiguración ofrecida por H.E.G. Paulus, cf. *supra* 109. Sobre la interpretación del hecho como una alucinación extática de los tres íntimos y de su relación con la confesión de Pedro, cf. *supra* 485-491.

En torno al problema referente a «Jesús y la misión de los gentiles» Fr. Spitta y Max Meinertz [103] coinciden en interpretar los datos más antiguos de acuerdo con el relato de Juan; el mismo Señor habría actuado entre los gentiles y habría señalado a los discípulos la necesidad de hacer ellos lo mismo. Fr. Spitta no duda si quiera de poner en labios de Jesús histórico el mandato de la misión a los gentiles (Mt 28, 18-20), al menos por cuanto se refiere a su sentido. He aquí unas palabras de la conclusión de su obra: «Así, con su predicación y el bautismo, Jesús comenzó antes de su muerte una obra en Israel y entre los gentiles; en dicha obra con su muerte y su resurrección, les encomendó llevar aquella obra a su plenitud».

Del problema de la Cena se ocupa D Chwolson, Maurice Goguel, H. Barbier, Fr. Dibelius y W. Heitmuller [104]

D. Chwolson [105] basándose en sus extensos conocimientos rabínicos intenta harmonizar la fechas de los Sinópticos y las del Cuarto Evangelio.

En un estudio histórico-dogmático sobre el Nuevo Testamento, concebido como un *opus magnum,* M. Goguel [106] acentúa sobre todo las palabras escatológicas conclusivas pronunciadas sobre el cáliz; en este sentido coincide con la escatología consecuente Al partir el pan, Jesús quiere representar que se entrega por sus discípulos. La idea de la pasión no habría tenido ninguna importancia en la celebración; por otra parte, el Señor no contaba con la posibilidad de que dicha celebración se repitiera. En la Cena, cotinúa afirmando Goguel, no entran en juego más ideas que las que se explican en la enseñanza impartida entonces por el Señor. «Al repartir el pan como signo de

---

103 Friedrich Spitta, *Jesus und die Heidenmission* (Giessen 1909) Max Meinertz, nacido en 1880 y actualmente profesor en la facultad católica de Munster, *Jesus und die Heidenmission* (1908) Ni Fr Spitta si M Meinertz se percatan de que la expectativa escatológica del futuro tiene en Jesús carácter universal, como lo tenia en el judaismo en general, pero que su actuación en este eón es particularista Jesús no precisa «convertir» a los gentiles, pues esta predeterminado por elección quiénes de entre ellos entrarán a formar parte del reino, tanto si pertenecen a la generación actual como si pertenecieron a generaciones pasadas La recepción del anuncio sobre la inminencia del reino, intensificado por la realización de milagros, así como el objetivo de dicho anuncio -suscitar la penitencia- son privilegios de Israel Sobre el universalismo de la escatologia judía, cf *supra* 367s

104 Sobre los estudios realizados en el s XIX sobre la Cena ofrece una orientación Albert Schweitzer, *Das Abendmahl.* Cuaderno 1º (Tubinga 1901). Entre las obras más importantes de comienzos del s. XX, mencionemos las siguientes Axel Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* (Giessen 1904, 1906), Johannes Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum* (Berlín 1903); Karl Georg Gotz, *Die heutige Abendmahlsfragen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1904, 1907).

105 D Chwolson, *Das Letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes* (Leipzig 1908, la 1ª edición es de 1892) Chwolson niega que «*te(i) prote(i) ton azymon*» (Mt 26,17) pueda significar el día en que se celebraba la cena pascual Supone que el 14 de Nisán cayó en sábado aquel año y que, por esa razón, el sacrificio de los corderos tuvo que haberse celebrado ya el día 12, en dicho caso, Jesús y sus discípulos habrían celebrado el banquete el día 13, mientras que los miembros del sanedrín lo habrían hecho el 14 De ese modo queda solucionada la diferencia de fechas entre los Sinópticos y Juan.

106 Maurice Goguel, *L'eucharistie des origines a Justin Martyr* (Paris 1910)

su cuerpo y al compartir el cáliz escatológico con sus discípulos, Jesús no habría pretendido afirmar más que lo que había proclamado durante toda su actividad, es decir, que aquellos que acudieron a él los uniría estrechamente consigo y que deseaba que también ellos participaran de su triunfo».

La explicación de la aparición de la celebración comunitaria entre los primeros cristianos le plantea a Goguel grandes dificultades. En su opinión, el signo de «partir el pan» no tenía entre los primeros cristianos ninguna relación con el «recuerdo de Jesús». Se trataba simplemente de una comida fraterna. «Pero, al comenzar a reflexionar sobre la muerte del Señor y, posiblemente, debido a la influencia de las apariciones del resucitado, ocurridas mientras los discípulos celebraban esas comidas, el banquete, que reunía a los miembros de la comunidad, comenzó a ser considerado paulatinamente como una continuación o imitación de las comidas de Jesús con sus discípulos, sobre todo de la última cena. De ahí a pensar que Jesús se hallaba presente entre sus fieles de una forma misteriosa y que esas comidas ofrecían la posibilidad de unirse a él sólo había un paso... Y la fe osó dar ese paso sin titubeos».

M. Goguel es sin duda uno de los teólogos críticos más importantes, no sólo de la moderna Francia, sino en absoluto. Por otra parte, pertenece a los investigadores que muestran un temor reverencial frente a cualquiera hipótesis que se presente como tal, considerando además que resultan más seguras aquellas que no son presentadas y fundamentadas abiertamente, sino que van configurándose de forma imperceptible tras discretas y pedantes discusiones con todas las opiniones posibles e imposibles y se entretienen en larguísimas explicaciones exegéticas.

Sin embargo, también a este método circunspecto y capaz de ganar la confianza de los estudios se le pueden pasar por elto muchos detalles; el trabajo de Goguel lo demuestra con una evidencia palmaria: el autor intenta obtener la forma originaria del relato de la cena; pero al hacerlo no concede mayor importancia al hecho de que en los relatos de Marcos y Mateo el Señor habla de que el derramamiento de su sangre será «por muchos» (Mc 14,24; Mt 26,28), mientras que en los de Lucas y Pablo la entrega de Jesús es relacionada exclusivamente con los discípulos (Lc 22,19 y 20; 1 Cor 11,24). Este enigma no atrae la atención de Goguel, a pesar de que las palabras de la Cena transmitidas por los dos primeros Evangelistas son apoyadas por el dicho sobre el sufrimiento expiatorio en Mc 10,45 donde también se habla de los «muchos». Goguel elimina del relato más antiguo las palabras referentes a la entrega pronunciadas sobre el cáliz. Los elementos constituidos de la última Cena de Jesús, piensa el autor, son el reparto del pan, acompañado de las palabras «Esto es mi cuerpo» y la distribución de la «copa escatológica». Por el contrario, la copa de la alianza debe ser considerada como un añadido o, mejor dicho, como una transformación del sentido de la «copa escatológica». «Así pues, nos encontramos ante un relato sobre la Eucaristía, no sobre la Ultima Cena de Jesús».

Ahora bien, si las palabras sobre la sangre derramada tiene un origen tardío, ¿Cómo se explica entonces que en ellas se contengan la extraña referencia a su valor «por muchos», expresión que no resulta explicable desde la teología de la comunidad primitiva y se opone a la fórmula paulina?

¡Y por qué eliminar del relato de la última celebración la idea de la muerte, cuando en las ideas y expectativas de Jesús muerte y glorificación se hallaban estrechamente unidas! La hipótesis de Goguel sobre la aparición de la Cena entre los discípulos y los primeros creyentes es mucho más complicada que la ofrecida por la escatología consecuente[107]. Según ésta, los creyentes celebran la comida de acción de gracias en Jerusalén en recuerdo y en relación con la muerte de Jesús y con las palabras conclusivas pronunciadas en la cena histórica; por otra parte esperan que la parusía tendrá lugar en el marco de una celebración así y los participantes serían entonces comensales del Señor en el banquete mesiánico. La Cena paulina se explica así como una anunciación de la muerte del Señor «hasta que él vuelva»; así se entiende además la segunda oración de la Cena en la *Didajé* (Did 10), que culmina y finaliza con una súplica por la venida del reino y por el final de este mundo, el «hosanna». La llamada a la penitencia y el Maranatá. Sólo de ese modo se entiende así mismo que entre las generaciones que fueron abandonando la esperanza en poder vivir ellos mismos la parusía, la Cena se fuera convirtiendo en prenda de resurrección y en medicina de inmortalidad (Ignacio de Antioquía, *ad Eph:* «pharmakon athanasias»). Es evidente que desde un principio estaba relacionada con la «supravivencia» y «el estar con Cristo». La comunidad con el Señor de la parusía, que los primeros celebrantes suponían apoyados en las palabras escatológicas conclusivas, posibilitó y sirvió de modelo para la mística de la Cena presente en las cartas de Pablo, desarrollada en la antigua teología griega y que el Cuarto Evangelio ve indicada en el Jesús histórico (Jn 6). El Apóstol de los gentiles no creó una nueva celebración comunitaria ni puede ser considerado como reformador de la celebración ya existente. El tratamiento que dio a este tema es semejante al que dio al resto del primitivo dogma cristiano, otorgando a la relación de la Cena con el Cristo que había de venir un significado que contemplaba la comunidad ya actual con el Glorificado.

La interpretación demasiado rígida de la Cena histórica y de la celebrada por los primeros cristianos cerró a Goguel el camino hacia una visión de la segunda como consecuencia natural de la primera, dificultando la comprensión de las fuerzas que entraron en juego en el desarrollo histórico dogmático. A pesar de todo en el trabajo de Goguel, como en ninguno de los que se había realizado anteriormente, se eleva a la categoría de principio la afirmación de que cualquier explicación de la última Cena de Jesús sólo tendrá valor si intenta entender la aparición de la Cena comunitaria sin recurrir al supuesto de un mandato explícito o tácito por parte del Señor de

---

[107] Sobre el significado escatológico de la Ultima Cena de Jesús, cf. *supra* 482s.

repetir la que él celebró con sus discípulos, siendo capaz de seguir las huellas del proceso que condujo desde la Cena de los primeros cristianos a la Eucaristía griega.

En un estudio escrito brillantemente, cuyo manuscrito estaba ya concluido en 1909, es decir, antes de la aparición del estudio de Goguel, H. Barbier [108] coincide con las concepciones del teólogo parisino; Barbier no acepta, en efecto, que en la celebración histórica hubiera referencia alguna a la muerte de Jesús. Barbier considera que el texto auténtico lo ofrece la lectura breve de Lucas en el Códice D, donde faltan Lc 22,19b y 20.

Wilhelm Heitmüller plantea las cosas radicalmente [109]. Tras depurar los textos, Heitmüller considera que la Cena consistió en lo siguiente: Jesús habría partido un pan y lo habría repartido entre sus discípulos afirmando «Esto es mi cuerpo»; este gesto habría seguido a unas palabras, «pronunciadas presumiblemente mientras bebía el vino», y en las que habría hablado «de su separación de los suyos y de que volvería a reunirse con ellos en el reino de Dios». No se puede descartar la posibilidad de que hubiera repartido entre ellos una copa mientras decía «Esta es mi sangre».

El relato y la fórmula resultantes de las depuraciones de Heitmüller son, cierto, muy breves; la explicación de las mismas y sobre todo las exigencias planteadas a la fantasía y a la comprensión de los discípulos son, sin embargo, enormes. Se presuponen una serie de conocimientos de la historia de las religiones. A Jesús y a los suyos les resultaría «familiar la idea antiquísima» de que, como consecuencia de haber participado en una misma comida, en las venas de los comensales, corría la misma sangre. El sentido del hecho histórico es, por consiguiente, clarísimo. «El cuerpo lo representa a él mismo, su personalidad, todos los bienes y experiencias religiosas que significaba y garantizaba este hombre de carne y hueso. Su cuerpo, es decir, su misma persona, toda la doctrina y la vida que les había ofrecido, todo lo que había sido para ellos, se los entrega ahora como comida que realiza su unión fraterna, como fuente en cuyas aguas renovarán su sangre:su deseo es que sea su misma persona la que los mantenga inseparablemente unidos entre sí». Si Jesús hizo pasar la copa, los discípulos, apoyados también en este caso «en ideas antiquísimas», tenían que saber que estaban bebiendo sangre de fraternidad [110].

---

108 H. Barbier, *Essai historique sur la signification primitive de la Ste. Cene* (Saint Blaise 1911).

109 Wilhelm Heitmüller, «Abendmahl», en *RGG* I (Tubinga 1909) 20-52; del mismo autor, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (Tubinga 1911; se trata de un opúscolo de 82 pp y de carácter popular).

110 También Julius Lippert (cf. *supra* 523s) interpreta la celebración como una comida de fraternidad por la sangre, pero añade consecuentemente que Jesús habría añadido al vino algo de su propia sangre.

¿Símbolo o sacramento? Ni una cosa ni la otra, responde W. Heitmüller. «Jesús *realizó* una fraternización y los discípulos *la experimentaron* al comer del mismo pan...»

Franz Dibelius ofrece un estudio que penetra en el núcleo del problema [111]. En realidad se trata, como indica su subtítulo, de «una investigación sobre los inicios de la religión cristiana». En él se intenta encontrar el camino que va desde un determinado punto de las concepciones de Jesús hasta el cristianismo primitivo y la historia de los dogmas.

Fr. Dibelius no ofrece demasiada información sobre los detallados análisis crítico-literarios previos sobre el mejor texto de la Cena; supone justamente, en efecto, que los respectivos autores eligen siempre el relato que mejor se adecua a la interpretación defendida por cada uno de ellos. Frente a esto, Fr. Dibelius intenta profundizar la relación de las concepciones del cristianismo primitivo y de Pablo sobre la muerte de Jesús con la idea que el Señor tenía de las cosas.

En esa idea encuentra Dibelius la clave para el significado de la celebración de la Cena. Como indica el propio autor, las explicaciones de Dibelius coinciden en sus ideas básicas con las de la escatología consecuente. Acepta, en efecto, que Jesús murió «por muchos» y se entregó como expiación para hacer posible la irrupción del reino y su glorificación en el Hijo del Hombre. Indica además, cosa que Goguel pasó por alto, que es imposible determinar el sentido de la Cena sin tener en cuenta el Bautismo, que en el cristianismo primitivo y en Pablo estaba al mismo nivel que aquella, determinar en general el concepto del sacramento primario y contar con las formas e ideas en las que se manifestó la «certeza de la salvación» en el seno del cristianismo más primitivo. «El resultado global» -escribe Fr. Dibelius- «es que el Nuevo Testamento es mucho más uniforme de lo que piensa la teología moderna»... Uno tiene derecho a hablar de *una* fe neotestamentaria. Dicha fe se halla ya fijada en forma de esbozo cuando aparece Juan Bautista. Su fijación definitiva tiene lugar la tarde del Viernes Santo. Entra en acción en la primera aparición del Resucitado.

La importancia de Fr. Dibelius está en haber reconocido lo insatisfactorio que resulta la «crítica literaria» al uso, intentando además una síntesis entre la visión escatológica y la de la escuela de la historia de las religiones; en este sentido, por lo que a la última se refiere, se apoya especialmente en Hermann Gunkel y Adolf Deissmann. Ya Maurenbrecher había esbozado ese mismo plan; pero la labor pionera de este autor se limitó a elaborar sobre esos presupuestos una interpretación interesante de la vida de Jesús.

Resulta interesante comprobar que a pesar de la importancia que concede a la aproximación al tema desde la historia de las religiones, Fr. Dibelius no es capaz de aportar elementos paralelos de la Cena tomados de los cultos

---

[111] Franz Dibelius, *Das Abendmahl* (Leipzig 1911).

mistéricos griegos u orientales, suponiendo, por el contrario, que dichos elementos «proceden totalmente de los presupuestos de la religión judía».

Las palabras pronunciadas sobre el pan y el vino significan que los discípulos serían beneficiarios de la muerte de Jesús Fr Dibelius concede gran importancia al hecho de que *diatheke* (Mc 14,24) en las palabras sobre el cáliz no significa «alianza» sino «testamento», «última voluntad». El autor agradece dicha explicación a A. Deissmann. Así pues, en la Cena Jesús otorga «una disposición en vistas a su muerte». Determina que quien reciba aquella comida vivirá como comensal suyo en la gloria y alegría eternas cuando el reino futuro [112].

«Si la Cena es un testamento expresado en forma de signo, se deduce que la celebración es repetible». El Bautismo no lo es «porque es la muerte del hombre y el comienzo de la nueva vida; la Cena se puede repetir ilimitadamente porque es una representación de una afirmación de Jesús que aún no se ha cumplido». Se sabe que la Cena se celebrará hasta que -pero sólo hasta que- el Señor venga (1 Cr 11,26)

La Historia de la pasión ocupa a Karl Feigel, Johannes Frey, Maurice Goguel y Henri Regnault.

Karl Feigel [113] intenta demostrar que la afirmación de Strauss de que muchas historias neotestamentarias tienen su origen en ciertos motivos veterotestamentarios no ha perdido aún crédito, como pretende Peter Jensen. La investigación de Feigel se dirige sobre todo contra la escatología consecuente, según la cual tanto los detalles de la historia de la pasión como los del proceso de Jesús serían históricos; en esa misma línea intentan explicar e incluso demostrar que muchos de ellos tiene un origen literario.

«Habrá que resignarse» -afirma K. Feigel- «a la idea de que, precisamente la expresión relativamente grande de la historia evangélica de la pasión debe atribuirse, no tanto a un amplio recuerdo histórico, cuanto a amplios motivos dogmáticos o de otro tipo. Cierto que una parte del material de los motivos empleados puede ser además histórica; pero el factor dominante de la tradición lo constituyen los intereses vitales de la comunidad y no la realidad histórica de los hechos».

Feigel enumera al final de su estudio los motivos que crearon historia. «Junto a la profecía» -escribe K. Feigel- «han de tenerse en cuenta ciertos mo-

---

112 También esta opinión se basa en una síntesis entre la representada por la concepción escatológica y la defendida por la escuela de la historia de las religiones «Bastaría» -escribe Franz Dibelius- «combinar las concepciones de Schweitzer y los descubrimientos de Deissmann para dar el espaldarazo a la interpretación del sentido de la Cena defendida en estas páginas»

113 Friedrich Karl Feigel, profesor-jefe en el Realgymnasium de Duisburgo, *Der Einfluss des Weissagungsbeweises und und anderer Motive auf die Leidensgeschichte* (Tubinga 1910) En *The Quest* (1911 y 1912), Robert Eisler realiza intentos interesantes por demostrar motivos veterotestamentarios en los relatos sobre el Bautista y otros pasajes del Nuevo Testamento El autor contempla sobre todo los relatos sobre Juan el Bautista y la llamada de los discípulos a ser «pescadores de hombres»

tivos de la cristología superior, que hacen valer sus derechos en la supresión de ciertos elementos humanos de la historia de la pasión así como en el esfuerzo por presentar la pasión de Jesús como autodonación... Además entran en juego intereses prácticos de la vida comunitaria, concretamente el interés 'por las autoridades apostólicas, por el desarrollo de la Iglesia en las líneas del cristianismo de origen pagano y por la tolerancia de parte del estado romano. Por último, algunos elementos de la historia de la pasión, al menos algunas relaciones de luz y de sombras, se deben a motivos populares, y más en concreto, incluso a motivos sentimentales (gusto por los detalles tremendistas, conmovedores) así como motivos de la fantasía (exposición viva, proceso ascendente en la exposición, redondeamiento del relato, simetría, contraste).

Una cuestión abierta seguirá siendo saber si K. Feigel ha explicado o no de este modo los detalles de la tradición de Judas, el proceso y las últimas afirmaciones de Jesús o si lo que ha hecho no ha sido más bien asegurar la posición de los que aceptan en bloque la tradición más antigua.

Uno se tiene que preguntar además si, aplicando sus principios de forma consecuente, no habría que considerar también el mismo hecho de la muerte en cruz en cuanto tal -y en vista del papel dogmático que desempeña tanto en la primera comunidad como en Pablo (Gal 3,13)- como el resultado de una historización de motivos preexistentes. Con todo, tiene su importancia que se rechace y se discuta por fin en una serie de indicaciones minuciosas y trabadas la cuestión de la autenticidad o no autenticidad en relación con ciertos datos.

Es preciso asumir la labor de D. Fr. Strauss y ampliarla al conjunto de los pasajes. Para saber si se puede distinguir en la tradición sinópticos entre historia real e historia construida, es preciso sustituir las opiniones preconcebidas por una investigación metódica.

Ese es precisamente el objetivo del trabajo de K. Weidel[114]. Este autor intenta precisar el alcance concreto de la prueba de Escritura practicada por la comunidad cristiana como paso necesario para poder valorar exactamente hasta qué punto intentaron los primeros cristianos recubrir la vida de Jesús con una red de profecías veterotestamentarias. Weidel cree poder demostrar que la comunidad cristiana habría visto «en el Antiguo Testamento una especie de biografía de Jesús expresada de forma oculta»; sobre la base de este presupuesto plantea la pregunta «de si la historia evangélica habría quedado al margen de la influencia de la prueba profética». La respuesta a esta pregunta sólo podrá darse cuando se realicen estudios sobre este tema.

Johannes Frey[115] oscurece los problemas de la historia de la pasión que él mismo había captado con gran claridad y formulado con suma precisión; la

---

[114] Karl Weidel, «Studien über den Einfluss des Weissangunsbewises auf die evangelische Geschichte», *THSTKr* 83 (1910) 83-109; 163-195; sobre Weidel, cf. *supra* 524ss.

[115] Johannes Frey, Magister en la universidad de Dorpat, *Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu* (Leipzig 1907, Ia parte). Frey pretende además reconocer la importancia del texto eslavo de Flavio Josefo: cf. sobre ello, *supra* 510s.

razón de dicho oscurecimiento nace formulado con suma precisión; la razón de dicho oscurecimiento nace del uso indiscriminado de los Sinópticos y el Evangelio de Juan.

Maurice Goguel [116] intenta demostrar que, de acuerdo con la tradición más antigua de los Evangelios, el proceso a Jesús estuvo completamente en manos de Pilatos; sólo más tarde se habría atribuído al Sanedrín un papel fundamental en este punto, con el fin de hacer caer sobre los judíos la culpa del proceso.

Henri Regnault [117] estudia las circustancias jurídicas en tiempos de Pilato y llega a la conclusión de que, desde que este Procurador tomó posesión de su cargo, la praxis jurídica habría pasado completamente a sus manos (26 d.C.), pero que de hecho tanto durante su mandato como bajo el de sus sucesores la situación en este campo fue muy poco clara; lo demuestra el hecho de que Festo pudiera exigir a Pablo ir a Jerusalén para ser juzgado allí por los propios judíos (Hech 25, 9 y 20). El pasaje dedicado al proceso de Jesús resulta menos satisfactorio, ya que Regnault se apoya indistintamente en los Sinópticos y en el Cuarto Evangelio y, por otra parte, no entra en el *quid* de los problemas. Así piensa, por ejemplo, que la renuncia del Sanedrín a presentar testigos de las pretensiones mesiánicas de Jesús se habría debido únicamente a la premura del proceso.

Se puede, pues, concluir, que aún no se ha realizado una investigación minuciosa sobre los problemas del arresto, proceso y condena de Jesús, a pesar de la urgente necesidad de dicha investigación. Sería interesante incluso recopilar y distinguir las distintas cuestiones y opiniones sobre tales problemas.

En los últimos años se ha escrito muchísimo sobre los relatos de la resurrección. A pesar de ello, y como observa Friedrich Loofs, no se han presentado en este campo perspectivas nuevas; esto es tan cierto que Loofs se ha atrevido a editar sin cambios substanciales en 1908 la exposición que había aparecido por primera vez en 1897 [118]. El problema lo siguen planteando las

---

[116] Maurice Goguel, *Juifs et romains dans L'histoire de la passion* (París 1911) Cf además el estudio de Goguel sobre la historia de la pasión citado *supra* 546

[117] Henri Regnault, *Une province procuratorienne au début de l'empire romain Le proces de Jesús* (París 1909, se trata de una tesis doctoral)

[118] Friedrich Loofs, nacido en 1858 y profesor en Halle, *Die Aufertehungsgeschichte und ihr Wert* (Tubinga 1908, la 1ª edición es de 1897) Una orientación sobre la bibliografía anterior a 1906 la ofrece H J Holtzmann, «Das Leere Grab und die gegenwartigen Verhandlungen uber die Auferstehung Jesu», *Theologische Rundschau* 9 (1906) 79-86, 119-132 De las investigaciones más recientes mencionesmos las de Th Korff, *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie* (Halle 1908, la obra defiende puntos de vista muy conservadores y se dirige sobre todo contra A Meyer y H J Holtzmann), K Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ* (Londres 1907), Abbé E Mangenot, *La résurrection de Jésus* (París 1910), E Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu* (Grosslichterfelde 1905, 1908), H B Swete, *The appearences of our Lord after the Passion* (Londres 1907) El tema de la resurrección es objeto de vivas discusiones en las revista inglesas y americanas Karl Kautzsch, predicador en Dresden, *Ist die Ostertatsache die bestverburgte Tatsache der Weltgeschichte?* (Leipzig 1910) El autor señala con la mayor seriedad que en los relatos sólo puede tratarse de visiones

cuestiones referentes a la importancia atribuída al hecho de que las mujeres constataran que el sepulcro estaba vacío, así como a la pregunta de si las «apariciones» tuvieron lugar sólo en Jerusalén o sólo en Galilea, o si tuvieron lugar tanto en Jerusalén como en Galilea y donde se produjeron las primeras.

A. Resch[119] apoyándose en Jos 18,17 y Ez 47,8, intenta situar la Galilea de la que habla Jesús en sus afirmaciones sobre la resurrección (Mc 14,28) en las proximidades de Betania; pero a pesar de esta afirmación tan atrevida no logra explicar el sentido real de la citada frase de Jesús y su realización. W. Baldensperger[120] y Daniel Vóter ofrecen trabajos interesantes sobre el origen y posterior configuración de los relatos de la resurrección.

Los autores que defienden la opinión de que las apariciones tuvieron lugar primero en Galilea -entre ellos hay que mencionar a Daniel Vöter[121] y B. W. Bacon[122] -no se aperciben de que las palabras de Jesús pronunciadas en el camino hacía Getsemaní y en las que les habla de que iría delante de ellos a Galilea (Mc 14,28), no orienta a los discípulos a tomar el Camino de Galilea como si fueran a encontrar allí a Jesús, sino que los dirige hacia Jerusalén para esperar allí la resurrección[123]. El mismo hecho de que Jesús hablara en la Cena del banquete que habrían de celebrar próximamente tuvo que ser determinante para que los discípulos permanecieran en la ciudad y esperar en la comida de acción de gracias su parusía, cumplimiento de aquella afirmación del Maestro. Los discípulos permanecieron allí hasta la fiesta de Pentecostés, sin pensar en una posible actuación en Galilea o en la misma Jerusalén; este hecho se explica sólamente si se imagina que, unidos por la comida de acción de gracias y apoyados en las palabras del Maestro durante la Cena, esperaron su parusía en el lugar en que Jesús los había dejado. Si esperaron esos acontecimientos en el aislamiento y no dieron a conocer la noticia de la «resurrección», no fue por miedo; su inactividad se explica porque estaban en una actitud de «expectativa». Sólo los fenómenos extácticos que experimentaron la mañana de Pascua fueron capaces de sacarlos de esa espera inactiva.

En los estudios sobre los relatos de la resurrección se ha dado muy poca importancia al problema que plantea el hecho de que los discípulos anunciaran el «mensaje pascual» sólo algunas semanas después de los acontecimientos. Frente a ello va abriéndose paso el convencimiento de que el elemento determinante en la aparición de la «fe pascual» no fue tanto el

---

119 Alfred Resch, *Das Galilaa bei Jerusalem* (Leipzig 1910)

120 W. Baldensperger, *Urchristliche Apologie Die alteste Auferstehungskontroverse* (Estrasburgo 1909).

121 Daniel Vólter, *Die Entstèhung des Glaubens an die Auferstehung Jesu* (Estrasburgo 1910).

122 B.W. Bacon, «The resurrection in the primitive tradition and observance», *The American Journal of Theology* 15 (1911) 373-403

123 Cf. *supra* 473s

sepulcro vacío cuanto el conocimiento que tuvieron los discípulos de la dignidad de Jesús y la profecía de Jesús sobre ese hecho. Los autores se van convenciendo además de que entre la celebración de la Cena del Señor y la expectativa de la parusía existen relaciones recípocas.

En algunos trabajos «historico-críticos» no se halla expresado ya con claridad deseada el hecho de que el elemento «histórico» y «real» de los relatos sólo consiste y puede consistir en visiones. Hay autores que dedican páginas y más páginas a los respectivos relatos y, sin embargo, no se expresan claramente sobre este tema. El arte de balancearse a derecha e izquierda a base de expresiones irisadas y poco claras comienza a apreciarse y a practicarse con mucho más virtuosismo que en el pasado. Por otra parte, más que disminuir, aumenta el número de las autoridades según las cuales resulta posible combinar la aceptación de una «resurrección» corporal o espiritual-corporal y una visión científica de las cosas. El conocido historiador de los dogmas Friedrich Loofs, que, apoyándose en el relato joánico, acepta la realidad de una resurrección real, encuentra hoy más aceptación que, cuando en 1897 expresó esa opinión por primera vez. Este hecho demuestra únicamente que no todos los estudiosos de la historia son capaces de plantearse las cosas con objetividad y consecuencia cuando entran en juego problemas de cosmovisión.

Como otros muchos problemas, la teología histórica comienza a fracasar en este punto concreto precisamente porque le falta el fundamento filosófico. Provisionalmente, el futuro es de los espíritus poco claros y de las soluciones de compromiso. Además, ya hemos entrado en una época en que muchos, por prudencia, guardan silencio o hablan con muy poca claridad sobre la cuestión de la naturaleza del «acontecimiento pascual»...

XXV

CONSIDERACIONES FINALES

CONSIDERACIONES FINALES

Los resultados a que ha llegado la investigación sobre la vida de Jesús ofrecen una buena base a quienes gustan hablar de teología negativa. Tales resultados son negativos.

El Jesús de Nazaret que se presentó como Mesías, proclamó la ética del reino de Dios, estableció en la tierra el reino de los cielos y murió para consagrar su obra, no ha existido. Su figura fue ideada por el racionalismo, impulsada por el liberalismo y dotada de carácter histórico por la teología moderna. Nadie ha roto esa imagen; se ha roto y desquebrajado ella misma. En el curso de las investigaciones sobre la vida de Jesús han ido apareciendo, en efecto, una serie de problemas históricos que, a pesar de la astucia, el arte, los artificios y la violencia con que se han querido resolver, no han podido ser encajados en aquella visión general de las cosas que, en los últimos 150 años, tuvo como resultado el Jesús de la teología. Por ello, cuando los autores creían haber enterrado definitivamente tales problemas, éstos volvían a surgir una y otra vez asumiendo formas diversas.

Nadie sabe cómo acabará todo esto. Pero una cosa es cierta: el Jesús histórico, cuyos trazos generales querían delinear los investigadores sobre la base de los problemas conocidos y reconocidos como tales, no podrá seguir prestando a la teología moderna los servicios que ésta pretendía de su propio Jesús mitad histórico y mitad modernizado. Ese Jesús no volverá a ser el Jesucristo que hable el lenguaje y exprese las ideas típicas de sensibilidad religiosa propia de nuestro momento histórico. Ese Jesús no será tampoco un personaje cuya historia pueda ser puesta tan al alcance de todos como pensaba la teología. Al aceptar la determinación singular de sus concepciones y de su actuación, nuestra época seguirá considerando a ese Jesús como algo extraño y enigmático.

La investigación sobre la vida de Jesús ha seguido un proceso muy curioso. Su intención inicial fue salir al encuentro del Jesús histórico; pensaba que, una vez encontrado, podría presentarlo a los hombres de nuestra época tal y como él era, es decir, como maestro y salvador. Los investigadores soltaron las amarras con que se había atado a Jesús desde hacía siglos en los muros de la doctrina eclesial; su alegría fue indescriptible al ver que la personalidad de Jesús volvía a recobrar la vida y el movimiento y que el hombre histórico Jesús se iba acercando a ellos. Pero Jesús no se paró; atravesando las fronteras de nuestra época, volvió tranquilamente a la suya. Lo que ha llenado de sorpresa y de temor a la teología de las últimas décadas ha sido precisamente que, a pesar de sus esfuerzos por interpretar e incluso violentar los textos, ha sido incapaz de mantener a Jesús en nuestra época; ha tenido que resignarse a verlo pasar.

Jesús volvió a su propia época con la misma necesidad con la que vuelve el péndulo a su posición inicial cuando lo dejan libre.

Las teologías racionalista, liberal y moderna se han quedado con su pretendido fundamento histórico del cristianismo. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que con ello haya perdido el cristianismo todo fundamentos histórico. La tarea que la teología histórica creyó deber suyo emprender y que ve desmoronarse cuando parecía que estaba a punto de realizar plenamente, no es más que el revestimiento de ladrillos del fundamento auténtico, inquebrantable e histórico; y ese fundamento es independiente de cualquier conocimiento o justificación histórica: es un dato de hecho.

Jesús sigue teniendo un significado para nuestro mundo porque de él surgió una poderosa corriente espiritual que también atraviesa los entresijos de nuestra época. Esa realidad de hecho no puede ser ni quebrantada ni consolidada por ningún conocimiento histórico.

Lo que ocurre es simplemente que la teología llegó a pensar que, si esa figura llegaba a penetrar con toda viveza en nuestro mundo como realidad humana, podría tener un significado mayor para la generación actual. Pero dicha pretensión se ha revelado imposible. Primero, porque nunca ha existido un Jesús así; pero además, porque los conocimientos históricos pueden clarificar, ciertamente, una vida espiritual ya existente, pero nunca podrán suscitarla cuando no existe. Los conocimientos históricos pueden reconciliar el pasado con el presente e incluso introducir hasta cierto punto el presente en el pasado; pero nunca podrán edificar el presente.

Nunca se ensalzarán suficientemente las aportaciones de la investigación sobre la vida de Jesús. Dicha investigación ha supuesto un acto singular de honestidad científica y, en este sentido, representa uno de los hechos más importantes en toda la historia del pensamiento. La aportación que los estudios modernos y liberales así como los trabajos de divulgación han hecho a la religiosidad actual y futura, a pesar de todos sus errores, sólo se comprende realmente cuando uno se acerca a la cultura y a la producción bibliográficas del mundo de las lenguas romances, al cual no ha afectado nada o casi nada la acción de esos espíritus.

Y, con todo, es preciso que se pierda el optimismo. Los teólogos modernos nos sentimos demasiado orgullosos de nuestra historicidad, de nuestro Jesús histórico, demasiado confiados de nuestra fe en las posibles aportaciones espirituales de nuestra teología histórica al mundo. Estamos convencidos de que, sobre la base de nuestros conocimientos históricos, podemos construir un cristianismo nuevo y poner en movimiento en el mundo nuevas energías espirituales; y ese convencimiento se convierte en una especie de idea fija que nos domina e impide que nos demos cuenta de que dicha empresa no es más que una actividad cultural dentro de la gran tarea religiosa, empresa que nosotros deseamos realizar lo mejor que podamos. Pensábamos que era nuestro deber facilitar a nuestros contemporáneos el acceso al Jesús histórico tal y como

nosotros lo entendíamos, convencidos de que así podrán tener acceso al Jesús que actúa como fuerza espiritual en el presente. Pero la historia verdadera nos ha cerrado el paso.

Fue peligroso que nos pusiéramos entre los hombres y los Evangelios, impidiendo que cada persona pudiera seguir enfrentándose ella sola con los dichos de Jesús.

También fue peligroso que les ofreciéramos un Jesús que, encajado en módulos humanos y en una psicología humana, resultaba demasiado pequeño. Reléanse las *Vidas de Jesús* escritas desde los años 60 del s. XIX y veánse lo que han hecho de las palabras soberanas de nuestro Señor; las exigencias, absolutas y contrarias al mundo, han sido minimizadas, para que así no aparecieran opuestas a nuestros ideales culturales y, a pesar de negar decididamente el mundo, encajaran con nuestra afirmación del mismo. La mayor parte de sus afirmaciones grandiosas han sido relegadas a un rincón, como se amontona en la bodega un material explosivo. Hemos conseguido que Jesús hablara con nuestra época en un lenguaje distinto al que ésta ponía en sus labios.

Al hacerlo, nosotros mismos hemos quedado reducidos a la impotencia; al retrotraer nuestras ideas a la historia pasada y pretender que hablaran desde una pretendida prehistoria, las hemos desprovisto de toda su fuerza. Ha sido fatal que la teología haya mezclado todos sus contenidos con la historia y que se haya sentido orgullosa en definitiva del virtuosismo con que ha sabido ver sus propias ideas reflejadas en el pasado.

A pesar de la resistencia que parece seguir oponiendo y a pesar de que siga intentando encontrar nuevas salidas, para la investigación sobre la vida de Jesús ha sido sumamente importante que la historia verdadera le haya hecho perder la confianza en la historia construída, sobre cuya base quería edificar nuestra religión, viendo como los hechos, que en expresión de W. Wrede son a veces el enemigo más radical, le ganaban la partida.

¿Qué significado puede tener para nosotros el Jesús histórico, si por encima de cualquier forma de acomodación del pasado, queremos mantener su valor para el presente? Tenemos la sensación inmediata de que, a pesar de lo extraña y enigmática que pueda resultar su personalidad, ésta tiene algo grandioso que decir a los hombres de todos los tiempos, mientras el mundo sea mundo y a pesar de todos los cambios que puedan experimentar las ideas y los conocimientos; por ello mismo, su personalidad supone un enriquecimiento inmenso para nuestra religión. Esa sensación elemental podría perderse en afirmaciones dogmáticas y conducir una y otra vez a la investigación histórica, al intento absurdo de modernizar a Jesús, minimizando y reinterpretando los condicionamientos temporales de su predicación, como si de ese modo tuvieran mayor valor para nosotros. Para evitar ese peligro, aquella sensación debe traducirse en una expresión clara.

La entera investigación sobre la vida de Jesús tiene, en definitiva, un solo objetivo: determinar con seguridad qué interpretación de los relatos más anti-

guos resulta más lógica e imparcial. Para conocer y entender a Jesús no es necesario recurrir a la tutela de la erudición. Tampoco es preciso que quien emprenda esa tarea entienda todos los detalles de la actividad pública de Jesús, de tal modo que sea capaz de reunirlos en una *Vida de Jesús.* La naturaleza propia de Jesús, lo que es y lo que quiere, se le impondrá a ese tal acercándose simplemente a algunos dichos lapidarios. Sin saber demasiadas cosas sobre Jesús, será capaz de conocerlo y, aunque no pueda entender muchos detalles, se apercibirá en seguida de la dimensión escatológica de su vida. De hecho, el elemento típico de Jesús es contemplar, más allá de la plenitud y de la bienaventuranza del individuo, una plenitud y una bienaventuranza que alcanzan al mundo y a la humanidad elegida. Jesús está impregnado y determinado por el deseo y la esperanza de que llegue el reino de Dios.

En toda cosmovisión, coexisten elementos que están condicionados por la circunstancia histórica y otros que no lo están; la cosmovisión consiste precisamente en que una voluntad concreta utiliza y configura un material representativo. Este último está sometido a transformaciones. Por ello, no existe ninguna cosmovisión, por grandiosa y profunda que ésta sea, que no contenga elementos pasajeros. Ahora bien, la voluntad misma es inmortal; en ella se manifiesta la naturaleza insondable y primaria de una personalidad y llega a condicionar incluso la determinación última y definitiva de la cosmovisión de dicha personalidad. El material representativo puede ser objeto de una transformación permanente; por ello, existe una diferencia muy grande entre las cosmovisiones antiguas y recientes, que corresponde precisamente a aquella transformación; a pesar de todo, la distancia que separa entre sí a esas cosmovisiones es directamente proporcional a la distancia que separa a las diferentes orientaciones de la voluntad que constituyen aquellas visiones. Las diferencias, condicionadas por la transformación del material representativo, poseen en definitiva un carácter secundario, aun cuando se sigan haciendo notar muchísimo; la misma voluntad, manifestada en materiales representativos tan diversos, crea siempre cosmovisiones cuya esencia se corresponde y es congruente con la de las demás.

Desde el momento en que se logró alcanzar los presupuestos que permiten comprender y valorar las realidades que, según nuestros criterios, pueden ser concebidas como cosmovisiones, es decir, desde el momento en que el individuo tuvo en cuenta la plenitud del ser y del mismo mundo y, en cuanto sujeto dotado de entendimiento y voluntad, reflexiona sobre las interrelaciones de carácter activo y pasivo que existen entre el todo y él mismo, no se ha producido de hecho en la vida espiritual de la humanidad un desarrollo demasiado vasto. En la filosofía moderna vuelven a plantearse los mismos problemas que en la filosofía griega. El escepticismo actual es esencialmente idéntico al que halló expresión en el mundo antiguo.

El carácter primitivo de la metafísica del judaísmo tardío, en la cual expresó Jesús su propia cosmovisión, representa una enorme dificultad a la hora de traducir sus ideas en fórmulas inteligibles para nuestra época. Mientras los

autores continúen intentando distinguir entre los elementos permanentes y los transitorios, dicha tarea resultará completamente imposible. Con ese método se obtienen resultados que no poseen grandeza ni unidad; por ello, su contribución al enriquecimiento de nuestra propia religión es más aparente que real.

En realidad, lo que importa no es distinguir entre elementos transitorios y permanentes, sino traducir en nuestros propios conceptos el elemento primigenio de aquella visión del mundo. ¿Cómo podría traducirse en nuestro material representativo la voluntad de Jesús, previamente captada en su inmediatez y condicionamientos así como en toda su extensión? ¿Y cómo se configuraría a partir de ella una cosmovisión que posea un carácter moral y una fuerza tales que pudiera considerarse como el equivalente moderno de las cosmovisiones que él creó a partir de la metafísica y la escatología del judaísmo tardío?

Hasta ahora, lo que se ha hecho normalmente es reducir la cosmovisión de Jesús a la nuestra; para ello ha sido necesario minimizar los elementos que caracterizan a ambas. Pero esa forma de plantear las cosas afecta incluso a la voluntad que se revela en una y otra visión. Dicha voluntad pierde así su elemento original, con lo cual se imposibilita que la de Jesús actúe sobre nosotros de una forma elemental. Así se explica la falta absoluta de vida que caracteriza al Jesús de la teología moderna. Insertado en su propio mundo escatológico, Jesús se revela mucho más grandioso, y a pesar de los elementos extraños que se pueda descubrir en él, puede actuar de forma más elemental y con mucha más fuerza que el Jesús domesticado.

La labor de Jesús consistió en que su moral natural y profunda hizo suya la escatología del judaísmo tardío y dio así expresión en ese material representativo a la esperanza y al deseo de plenitud ética para el mundo. Normalmente se ha querido prescindir de esa cosmovisión general, y se ha pretendido que la importancia que Jesús pueda tener para nosotros consiste en el hecho de habernos revelado a «Dios Padre», la filiación divina de los hombres. Pero todos los intentos de reducir el elemento típico de Jesús a éstas o a otras categorías similares tenían que conducir por necesidad a una interpretación muy rígida y apagada de su religión. En realidad, la autoridad que Jesús puede representar para nosotros no reside en sus conocimientos sino en su voluntad. El carácter determinante de su personalidad respecto a nosotros sólo puede consistir en lo siguiente: la fuerza de su espíritu es capaz de elevar y clarificar los motivos de esperanza y de deseo que tanto nosotros como el ambiente que nos rodea llevamos en nuestro interior, donde actúa como fuerzas motrices; abandonados a nuestras propias fuerzas y al margen de la huella que deja en nosotros su personalidad, nosotros seríamos incapaces de alcanzar aquel nivel y aquella claridad; por ello, a pesar de las diferencias del material representativo, su espíritu es capaz de configurar esencialmente nuestra cosmovisión de acuerdo con la suya y de despertar en nosotros las energías que actúan en su propia cosmovisión.

El conocimiento último y más profundo de las cosas procede de la voluntad. Por ello, cuando la mente intenta reducir a una síntesis las distintas obser-

vaciones y conocimientos singulares con el fin de lograr así una cosmovisión precisa, lo que determina su actuación es de hecho la voluntad; ésta constituye en efecto la esencia primaria, difícilmente explicable en términos más precisos de las correspondientes personalidades y épocas.

Nuestra época y nuestra religión no han sabido captar la grandiosidad de Jesús , arredrándose ante los elementos escatológicos que manifiesta su pensamiento. Este hecho no se explica únicamente por la incapacidad de acomodarse a los elementos extraños inherentes a dicha escatología. La razón decisiva es otra: nuestra época y nuestra religión carecen de aquella tensión de la voluntad y de la esperanza hacia la definitiva plenitud moral del mundo que era decisiva para Jesús y su cosmovisión; no han sabido tomar demasiado en serio la escatología en su sentido más general y vasto; no han encontrado en ellas mismas elementos equivalentes a las ideas de Jesús; por ello, fueron incapaces de traducir en sus propias categorías las categorías del judaísmo tardío reflejadas en la cosmovisión de Jesús.

Faltó la resonancia. El Jesús histórico tuvo que parecerles por ello tremendamente extraño, no sólo por su material representativo, sino incluso por su misma naturaleza. Su incapacidad para pensar y vivir realidades similares hizo que el entusiasmo ético de Jesús y la inmediatez y fuerza de su pensamiento le parecieran imposibles. Por ello realizaron el esfuerzo continuo de convertir al «idealista» en un hombre y un teólogo moderno, perfectamente objetivable en todas sus dimensiones. Lo mismo que le había ocurrido a la dogmática antigua, a la cual se remonta ella misma, la dogmática conservadora no supo qué hacer con el Jesús histórico; la razón de esa incapacidad residía en que, en último término, prestaba muy poca atención a los grandes ideales morales que en la escatología de Jesús eran elementos impulsores de vida y de acción.

Así pues, lo que imposibilitó un verdadero conocimiento del Jesús histórico y una relación religiosa con él que tuviera carácter omniabarcante fue la falta total de afinidad interior de la voluntad, la esperanza y el deseo. Entre Jesús y una generación que había perdido cualquier forma de inmediatez y entusiasmo por las metas últimas de la humanidad y del ser no podía crearse una comunión amplia y vital. A pesar de todos los progresos de la concepción histórica, Jesús siguió siendo de hecho más extraño para esa generación que para el racionalismo del s. XVIII y principios del XIX; la fe y el entusiasmo de este último por un progreso moral inmediato de la humanidad lo había acercado en efecto a Jesús mucho más que a nuestra generación.

Cuando uno repasa las exposiciones de la doctrina y de la ética cristianas publicadas en las últimas épocas no puede menos de admirarse al descubrir la falta de energía con que presentan en su mayor parte la idea ética elemental de la plenitud a que debe tender toda la humanidad. Dicha idea aparece en la mayoría de esas exposiciones con un tono, que, aunque aún puede escucharse, de hecho se va apagando; en realidad tendría que constituir el motivo fundamental y dinámico de cualquier visión del mundo verdaderamente ética.

No es extraño que el elemento típico de Jesús permaneciera completamente ineficaz. De ser un hombre lleno de vida, Jesús pasó a convertirse en un «revelador» y en un «símbolo». En el mundo religioso de Drews, caracterizado todo él por los influjos de la decadencia greco-oriental, el dinamismo ético y escatológico es tan escaso que resulta imposible encajar en él al Jesús histórico.

Una época histórica sólo puede acceder a una relación real y viva con Jesús en la medida en que sea capaz de establecer un pensamiento ético-escatológico en su propio material representativo; por otra parte, tendrá que descubrir en su propia concepción del mundo los elementos equivalentes a los deseos y las esperanzas que en Jesús aparecen en primer plano. Es decir, el acceso a una relación real y viva con Jesús sólo se produce cuando una determinada época histórica está dominada por ideas similares a las reflejadas en el concepto de Jesús sobre el reino de Dios.

Si los signos no nos engañan estamos acercándonos a una época histórica así. A pesar de los grandes progresos científicos, en las últimas épocas se ha producido una paralización de la cultura fácilmente perceptible en todos los campos. Uno puede descubrir incluso signos de que se está produciendo un auténtico retroceso. A pesar de las formas múltiples en que pueda manifestarse dicho proceso, lo que lo explica es fundamentalmente un solo hecho, a saber, la carencia de suficientes energías e ideales éticos dentro de nuestra cultura y, con ella, dentro de nuestra religión. Nuestra cultura ha perdido de vista el grandioso horizonte de la plenitud moral definitiva de la entera humanidad y, en lugar de abrir el espíritu al mundo universo, se halla encerrada en el marco estrecho de ideales nacionales y confesionales. Por esa razón aparecen en ella como realidades independientes ciertas dimensiones y bienes que tendrían que contribuir al ideal de aquella plenitud ética universal que, tomando un término de la predicación de Jesús, podría denominarse reino de Dios, y que sólo poseen verdadero valor ético cuando se orientan en esa línea.

La renuncia a ese esfuerzo dinámico y consecuente hacia la plenitud del mundo lleva consigo una debilitación de nuestra ética y de nuestra religión; por ello, tanto al enjuiciar los acontecimientos y las circunstancias como incluso al plantearse las tareas a realizar, nuestra ética aparece desprovista de aquella orientación que señala a los pueblos y a los individuos el camino que conduce hacia adelante y los enfrenta continuamente con los deberes más elevados.

El abandono de la escatología ética tiene sus consecuencias. En lugar de luchar por el triunfo del espíritu moral que hunde sus raíces en el mismo Dios, y mediante el cual el individuo, los pueblos y las confesiones podrían ser conducidas en virtud de un entusiasmo capaz de mantenerlas en pie, los hombres de nuestra época están a punto de entregar el mundo en manos de la irreflexión, resignándose a la paralización y la regresión de la cultura con la consiguiente renuncia a conducir a las alturas de una verdadera humanidad todas

las realidades humanas. Quienes se percatan del destino al que puede verse abocada la humanidad de seguir por esa vía y no permanecen insensibles ante él sino que sienten continuamente temor y pena por el futuro del mundo, están dispuestos igualmente a comprender al Jesús histórico y a entender el mensaje que, a pesar de los elementos extraños que pueda contener, puede transmitir a los hombres de nuestra época. Con Jesús, que experimentó el mismo temor y la misma pena expresados en las categorías típicas de su época, esos tales se dan cuenta de que de las circunstancias actuales sólo podrá salvarnos una esperanza y un deseo imperioso del reino de Dios, capaces de provocar una actitud irónica frente a la realidad tal y como nosotros la percibimos. Confiados en el poder indefectible del espíritu ético, encontramos apoyo, libertad y paz; difundimos a nuestro alrededor esa confianza y una reflexión activa que se adecue a ella; y consideramos que nuestro mayor bien reside en el reino de Dios y estamos dispuestos a vivir por ello.

El elemento decisivo en toda esta tarea lo constituyen el entusiasmo y la heroicidad de la cosmovisión, procedentes ambos del deseo efectivo y de la confianza en el reino de Dios, y que no disminuyen, sino que más bien aumentan, ante las circunstancias adversas. Cuanto más dinámica y apasionada sea la fe en el reino de Dios, tanto mayor será la comprensión del Jesús histórico en el seno de una religión concreta. Por otra parte, las relaciones que se puedan establecer entre ese Jesús y la religión son irreales y sólo existen en palabras y fórmulas. La proporción de los elementos que poseamos de Jesús será tanto mayor cuanto mayor sea nuestra disponibilidad a dejar resonar en nosotros su predicación del reino de Dios. En esta línea, las diferencias de nuestra metafísica y nuestro material representativo respecto a los suyos puede pasar perfectamente a un segundo plano. Lo único decisivo es que, siguiendo el ejemplo de Jesús, concedamos a la idea del reino de Dios importancia fundamental en orden a estructurar nuestra cosmovisión y que experimentemos con una fuerza idéntica a la suya la energía y el impulso que nacen de ese reino.

Se trata de un entendimiento que va de voluntad a voluntad y en el cual se ofrece de forma inmediata el elemento esencial de la cosmovisión. Resulta innecesaria una distinción pormenorizada entre los elementos pasajeros y permanentes de su predicación y de su actuación. La traducción de sus palabras en formas adecuadas a nuestro material representativo consituye un proceso casi natural. Muchos elementos aparentemente extraños serán verdaderos también para nosotros en un sentido profundo y permanente; para ello es preciso evitar perjudicar la fuerza del espíritu que habla en ellos. Ante la preocupación por buscar una forma que pueda hacer accesible y viva la predicación de Jesús para el hombre moderno, uno se ateveria incluso a recurrir a la predicación de Jesús: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura».

Jesús esperaba que la plenitud definitiva se produjera sobrenaturalmente; nosotros la imaginamos como resultado de la labor moral. Esta diferencia es

esencial a las transformaciones del material representativo. Es inútil recurrir a artificios de interpretación para descubrir que nuestra «idea de evolución» se halla ya reflejada en las palabras de Jesús. Lo único importante es pensar la idea del reino que se realiza a través de la labor moral con la misma fuerza con que él pensaba la idea del reino que se debía esperar de la intervención divina y, como consecuencia de ello, ser conscientes de que es preciso estar dispuestos a entregarlo todo en favor de esa idea.

Si Jesús es aceptado de voluntad a voluntad, incluso aquellos elementos que pueden resultar chocantes a la sensibilidad moderna dejarán de serlo. Jesús no quiso expresar un juicio de valor propiamente dicho sobre el trabajo, la propiedad y otra serie de realidades que nosotros consideramos como bienes éticos; y la razón es que todas esas realidades se situaban fuera del campo de acción del reino de Dios. Para nosotros, las circustancias han experimentado un cambio tal que lo que se hallaba en la oscuridad se ha situado ahora en zona de luz. Por ello, ponemos todas esas realidades al servicio del reino de Dios y, a pesar de ello, nos conformamos a ese reino, pues consideramos que el reino de Dios es la medida de cualquier valor moral.

El material representativo de Jesús, profundamente enraizado en el judaísmo tardío, condiciona sus ideas predestinacionistas y los presupuestos nacionalistas de su actividad. En su predicación y en su actuación es fácil descubrir, junto a éstos, otros muchos elementos extraños y chocantes. Sin embargo, todos ellos dependen de los condicionamientos de su material representativo y dejan de tener importancia cuando uno intenta traducir la voluntad de Jesús propiamente dicha en nuestro mundo de representaciones.

Así pues, la dimensión escatológica de la obra de Jesús no es, como se supone con demasiada frecuencia, una dificultad a la hora de hacer valer su predicación en nuestra época. Basta tomar nota de esos elementos extraños y chocantes y dejar que se reflejen sólo los elementos que impulsaron toda su persona y su predicación del reino de Dios. Tales elementos desaparecen automáticamente cuando se acepta que están condicionados por el material representativo de que disponía Jesús. Para ello no se requieren grandes discursos ni es preciso suponer grandes conocimientos. De hecho, cuando uno deja que actúen en nosotros sólo los elementos básicos de la predicación de Jesús, es más fácil anunciar al Jesús real que al Jesús domesticado; ese Jesús será también para nosotros alguien que predica con autoridad, y no como los escribas.

El mismo hecho de que el Jesús histórico considerara el reino de Dios como una realidad meta-moral y que, en consecuencia, predicara sólo una «ética provisional» resulta insignificante comparado con lo que ese Jesús tiene que decir al hombre de nuestro tiempo; ese hecho puede ser superado, en efecto, traduciendo su predicación en las categorías de nuestra metafísica. Su potente ética individualista nos enseña que, quien desee participar en el reino de Dios, sólo puede lograr algo en ese sentido mediante una continua purificación interior y una liberación del mundo.

Nuestra relación con el Jesús histórico debe ser honesta y libre al mismo tiempo. Es decir, es preciso conceder a la historia los derechos que le pertenecen y liberarnos al mismo tiempo de su material representativo. Sin embargo, también nos sometemos a la voluntad dinámica que se esconde tras ese material e intentamos servirla en nuestra época, con el fin de que haga nacer en nosotros una vida y una acción renovadas y actúe en favor de nuestra plenitud y de la plenitud del mundo. En esa actitud encontramos la realización de nuestra unidad con la infinita voluntad ética del mundo y llegaremos a ser hijos del reino de Dios.

Con todo, no se trata de que nosotros poseamos la idea de la plenitud ética del mundo y de lo que tenemos que ser nosotros mismos en nuestra época, porque la hayamos recabado de Jesús mediante una revelación histórica. Esa idea existe en nosotros y es inherente a la voluntad ética. Jesús, siguiendo la línea de los grandes profetas, ha percibido dicha idea en su verdad e inmediatez absolutas y ha insertado en ella su voluntad y su personalidad grandiosas; por ello, él nos ayuda a que dicha idea sea también en nosotros un elemento dominante y nos convirtamos así en fuerzas éticas para nuestro mundo .

Esta concepción de la religión y de la persona de Jesús es rechazada normalmente, pues se considera que es unilateralmente moralizante y racionalista. Contra ello se debe objetar que, si esa concepción está realmente preñada de vida y de grandeza, encierra en sí misma toda la religión. Cuanto se pueda afirmar sobre la salvación como elemento real se fundamenta en último término en que, en comunión con la voluntad de Jesús, el hombre se vea liberado del mundo y de sí mismo y sea capaz de encontrar la fuerza, la paz y el ansia de vivir. El mismo Jesús, no hay que olvidarlo, es esencialmente un moralista y un racionalista insertado en el contexto de la metafísica del judaísmo tardío.

Nuestra relación con Jesús tiene, en definitiva, un carácter místico. Ninguna personalidad del pasado puede ser presentada con cierta viveza en el presente a base de consideraciones históricas o subrayando la importancia de su autoridad.

Una relación viva sólo se puede establecer cuando nos sentimos unidos a ella en el reconocimiento de una voluntad común, cuando nos percatamos de que su voluntad clarifica, enriquece y vivifica la nuestra y en su voluntad nos reencontramos a nosotros mismos. En este sentido, toda relación verdaderamente profunda entre personas es de carácter místico. En cuanto manifestación específicamente cristiana, nuestra religión no es tanto un culto a Jesús cuanto una mística de Jesús.

Por otra parte, sólo así puede crear Jesús una comunión entre nosotros. La realización de esta comunión no tiene carácter puramente simbólico o algo parecido. En la medida en que se produce entre nosotros y con Jesús una voluntad común de establecer el reino de Dios para servir así a esa fe y a esa esperanza, se establece una comunión real entre Jesús y nosotros, que alcanza

además a los hombres de todas las épocas que vivieron y viven sobre la base de esa misma idea.

Así se percibe además el modo en que se podrán reducir a una unidad esas dos formas de religión, la liberal y la dependiente, que actualmente corren paralelos. De nada sirven los compromisos aparentes. Cualquier concesión mediante la cual la religión liberal intente complacer a la dependiente no podrá obtener más que un solo resultado, es decir, debilitarse en oscuridades e inconsciencias. Las diferencias entre ambas concepciones de la religión son inherentes al material representativo que presupone cada una de ellas. Cualquier intento por llegar a un entendimiento en este sentido resultará inútil. Si las diferencias se hacen notar tanto es porque de hecho no existe una religiosidad elemental y viva. Imagínese que dos hilos de agua corren paralelos entre los guijarros y piedrecillas de un torrente; de poco sirve esforzarse por quitar los montoncillos que se han acumulado entre ambos para lograr que junten así sus aguas. Ahora bien, si las aguas suben y superan el nivel de los guijarros, los dos hilos de agua se encontrarán con absoluta normalidad. También la religiosidad dependiente y la liberal llegarán a encontrarse cuando el deseo y la esperanza del reino de Dios así como la comunión con el Espíritu de Jesús vuelva a ser en ellas una realidad elemental y dinámica; de ese modo, ambas concepciones volverán a acercar sus posiciones sobre la esencia de la cosmovisión. Cuando eso se logre, seguirán existiendo ciertamente las diferencias del material representativo, pero serán tan imperceptibles como los guijarros de un torrente que, cuando crece el caudal de las aguas, apenas si pueden distinguirse allá en el fondo del río.

Los nombres que, de acuerdo con las categorías del judaísmo tardío sirvieron para referirse a Jesús, es decir, Mesías, Hijo del Hombre, Hijo de Dios, se han convertido para nosotros en imágenes históricas. Si él se aplicó a sí mismo tales títulos lo hizo como una forma de expresar, en las categorías de su época, su convicción de que él era señor y soberano. A nosotros nos resulta difícil encontrar una denominación que exprese su naturaleza de un modo inteligible para nosotros.

Al igual que un día se apareció a orillas del lago ante las gentes de Galilea, que no sabían quién era, Jesús vuelve a presentarse hoy ante los hombres de nuestra época como un desconocido sin nombre. A éstos vuelve a decirles lo que les dijo a aquellos: ¡Tú sígueme! y les propone las tareas que él tiene que realizar en nuestro tiempo. Jesús ordena. A quienes le obedezcan, sean sabios o iletrados, se les revelará en la experiencia de paz, de acción, de luchas y de sufrimientos, consecuencia de la comunión con él. Al final descubrirán, como un misterio indecible, quién es Jesús...

ÍNIDICE DE AUTORES